

المجلد الأول

الطبعة الأولى

الطبع

الطبعة الأولى

الطبع



تاريخ الفلسفة اليونانية

بجزة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية

تاريخ

الفلسفة اليونانية

تأليف

يوسف كرم

مدرس بكلية الآداب

بجامعة السرة

مطبعة بزة التأليف والترجمة والنشر

١٣٠٠ - ١٩٣٦

تَصْدِير

لسنا بحاجة إلى كثير شرح لتبيين خطر الفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر ،
فقد يكفي أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر ، وأنها فلسفة
الغرب منذ استولى الرومان على بلاد اليونان في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد
فعرفوا نبوغ الفلأويين وأخذوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها
الفلسفة . واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ثم اصطنعها المفكرون
المسلمون ، ودخلت المدارس في الشرق والغرب فكوت العقول وهيمت على
وضع العلوم .

أجل لقد وجد العقل مع الإنسان وبقى هو هو في جوهره ، واستخدمته
الأمم الشرقية في الماضي السحيق فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ولقنتها
اليونان فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت في استكشافها بأنفسهم . فضلاً عن
الفنون والعلوم نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصاً دينية وأفكاراً في السالم
والحياة إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن تسمى فلسفية ، فقد نظروا
في أسنى المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير ، فكان
التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند الهندود ،
وكان غير ذلك . ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى ، بل قد
نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها أو أصلاً قد تكون
نبئت منه .

غير أنا إذا حفظنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لم ندعُ هذا

الضرب من المعرفة والتفكير علماً وفلسفة ، بل دعوانه ما قبل العلم والفلسفة فإن علومهم جميعاً من حساب وهندسة وفلك وغيرها لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية وفيها تعثر وتردد يدلان على أنه لم يكن لدى أصحابها أية فكرة عامة عن المبادئ والعلل والبرهان . هذا رأى العلماء المحدثين^(١) بل هذا رأى علمنا الكبير البيروني^(٢) الذي وعى العلم القديم كله وتخير الهند ووقف على « مقولاتها » فهو يقول : « وكانوا (أى الهنود) يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم منه ... كنت أف من متجهمهم مقام التليذ من الأستاذ لمعنى فيما بينهم وقصورى عما هم فيه من مواضعهم ، فلما اعتدبت قليلاً لما أخذت أوقهم على العلل وأشير إلى شيء من البراهين وألوح لهم الطرق الحقيقية فى الحسابات فاثألوا على متجهمين وعلى الاستفادة متهافتين ... فكادوا ينسبونى إلى السحر ... أقول إن اليونانيين ... كانوا على مثل ما عليه الهنود من العقيلة ... (ولسكهم) فازوا بالفلسفة ... قبحوا لم الأصول ... ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا فى غاية الاضطراب وسوء النظام ... إني ما أشبه ما فى كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف ... والجنسان عندهم سيان إذ لا مثال لهم للمارج البرهان . »

(١) « الكتب الهندية والبهلوة مصنفات عملية مقصورة على منطوق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية عن البراهين وبيان الال » الأستاذ نلينو فى كتابه « علم الفلك ، تاريخه عند العرب » ص ٢١٤ طبع روما ١٩١١ — وانظر التفصيل الواقع عند : A. Rev, La science orientale avant les Grecs وللتأقشة التى دارت سه فى الجمعية الفرنسية لفلسفة فى : Bulletin de la Société française de philosophie, janvier, février 1931.

(٢) أبو الرىمان محمد بن أحمد البيروني (٣٥١ — ٤٤٠ هـ = ٩٦٢ — ١٠٤٨ م) فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى المسأل أو مرذولة » ص ١٢ — ١٣ طبع ليبك ١٩٢٥

أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون : فقد يمكن القول عن البابليين
والمصريين والعبرانيين أنهم جهلوا الفلسفة بالرغم مما بلغ إليه علماءهم من ثقافة
عالية ولم يحصلوا فيما يلوح سوى بضعة معارف عامة جداً ومختلطة بالدين في
الألوهية والنفس والعالم الآخر عالجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال .
وبالعكس قد زاول القروس والهنود والصينيون النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد ،
ولكنهم قصرُوا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه ولم يوقفوا إلا بعض
التوفيق في تبين ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلاً . كان قصدهم الأول النجاة
من الشر فلم يتخذوا العلم غاية لذاته بل وسيلة لهذه النجاة ، وأرادوا أن يجاوزوا
العقل إلى نوع من الكشف يستغنى عن التحليل والتفصيل ويتصل بموضوعه
اتصالاً مباشراً أو يفنى فيه . فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا في وقت
من الأوقات الهوة الفاصلة بين التجربة والعلم بمناء الصحيح أى معرفة الماهية
والعلة بالحد والبرهان ، ويضعوا الفلسفة علماً كاملاً قائماً برأسه ويقنعوا بها
لا يتطلعون إلى كشف أو إشراق ، وإن تطلّوا فهموه كشفاً عقلياً إلا أن يتأثر
بعضهم بالشرق في أواخر عهدهم بالتفلسف فيعدل عن العقل إلى النوق كما وقع
للأفلاطونية الجديدة . في هذه الحدود ينصح القول أن الشرق لم يعلم اليونان أى
لم يلتزمهم مذهباً أو منهجاً ولكنه حفزهم إلى التفكير بما أدى إليهم من مواد
تجملها أثناء قرون طويلة قاموا يعالجونها على نحو على . لم يفلحوا دفعة واحدة
— وهذا الكتاب تاريخ محاولتهم — ولكنهم ساروا في طريقهم وأعلوا
العقل في نشاط وجرأة عجيبيين فكانوا أساتذة الإنسانية .

تنبيهات

١ — تسننا الكتاب إلى أبواب والباب إلى فصول والفصل إلى أعداد والسعد إلى فقرات وجعلنا الأعداد سلسلة ورقمنا الفقرات في كل عدد بالأحرف الأبجدية ، فإذا أردنا إحالة الفارئ إلى موضع من الكتاب ذكرنا بين قوسين العدد والفقرة ، مثلاً (٣٢ — ب) .

٢ — رتبنا الأعلام اليونانية كما وردت في الكتب العربية أو على تسقها إلا القليل منها اختصاراً أو محافظة على الأصل . أما الاختصار فيجفف حرف السين الأخير وهو في اليونانية علامة من علامات « الاعراب » وليس جزءاً من الاسم وإتيائه غير مطرد عند العرب بدليل قولهم سقراط وأفلاطون مثلاً . وأما المحافظة على الأصل فباستبقاء حرف p باء بدل قلبه فاء وإنما حدث هنا القلب عن طريق الترجمات السريانية من اليونانية ، وفي الخط السرياني يرمز بحرف واحد إلى حرفي باء وفاء تصغر على الناقلين من السريانية إلى العربية تمييز ذلك الحرفين ، أما العرب أنفسهم فلم يصطلحوا أبداً على وضع الفاء مكان p اليونانية ، وإنما أشاروا إليها بالياء (نلينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢٦) . وعلى ذلك فقد كتبنا فيثاغورس وأفلاطون وفوروفوريوس . . . لشميرتها ولكننا قلنا بارمينيس وأباندوليس وأيفوروس . . .

٣ — جرت العادة في الإحالة إلى أقوال أفلاطون بإعتد طبعة Henri Estienne (ليون ١٥٧٨) وصفحتها مقسمة خمسة أقسام يدل عليها بالأحرف a b c d e لتسهيل الرجوع إلى الموضع المقصود . ومعظم الطباعات الجزئية والترجمات الحديثة تشير في هوامشها إلى مائة الصفحات وأقسامها فرأينا أن تتبع ههنا الاصطلاح مع استبدال الأحرف الأبجدية
 ا ب ج د هـ بالأحرف الافرنيجية فنكتب مثلاً : الجمهورية ص ٤٤٠ (ب) في مقابل :
 Rep. 440 b

٤ — أما أقوال أرسطو فيقال فيها إلى طبعة أكاديمية برلين وصفحتها مقسمة إلى عמודين يدل عليهما بحرفي a و b وفي كل عמוד السطور مرقومة فيذكر مثلاً De Anima 10-24 429 ونكتب نحن : كتاب النفس ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ — ٢٤ أي صفحة ٤٢٩ عמוד ب سطر ١٠ — ٢٤ . أو نكتفي بذكر اسم الكتاب ورقم الفعالة والفصل ، فإن كتبه مقسمة إلى مقالات وهذه إلى فصول .

تاريخ الفلسفة اليونانية

مقدمة

الفكر اليوناني قبل الفلسفة

١ - العالم اليوناني

١ - كان اليونان يعتقدون أنهم أصليون في جزيرتهم ؛ والحقيقة أنهم جاءوها من آسيا . فهم آريون أو هنديون أورييون ، وكانوا يدعون سكان بلادهم الأولين بالبلاجيين ويدفون أنفسهم بالهلانيين ، وكانوا أذيع قبائل كبرى مختلفة خلقاً ولهجة : الأبوليون والدوريون في الشمال ، والأخييون والأونيون في بلوبونيسيا (المورة الآن) ، ولكن هذا التقسيم اضطرب في القرن الثاني عشر قبل الميلاد ؛ إذ أغار أهل تساليا على شمال اليونان فهاجر الأبوليون إلى آسيا واحتلوا لبيوس أكبر جزر الشاطئ الآسيوي ، واحتلوا بهذا الشاطئ من الدردنيل إلى خليج أزميز فسميت هذه المنطقة أولية . أما الدوريون فسيطروا المورة وأخضعوا الأخيين ، وهددوا الأونيين ؛ فحلا هؤلاء فريق منهم صلب إلى الأتيك في شمال المورة إلى الشرق وفريق أبحر إلى آسيا فاحتل جزيرة خيوس وساموس والشاطئ الآسيوي من أزميز إلى نهر مياندر ؛ فسمت هذه المنطقة باسم أيونية وقامت فيها مدن شهيرة أهمها أزميز (اغتصبوها من الأبوليين) وأفسوس ومطلية ، ولم يقتصر الدوريون على فتح المورة ؛ بل استعمروا الجزر الممتدة من

قيثارة في جنوب اللوزة إلى رودس عند الشاطئ* الأسيوى وقسمًا من هذا الشاطئ* إلى جنوب أيونية ، وسعى هذا القسم بالنورية .

ب — وفي القرنين الثامن والسابع نشبت حروب أهلية بين الشعب والأشراف انتهت في أثينا وأسبرطة بديموقراطية مقيدة نظمها في الأولى دستور سولون ، وفي الثانية دستور ليقورغ . أما في غيرها من المدن فكانت المخطوط متباينة واضطر للنلوبون للهجرة ، ولكنهم لم ينهبوا شرقاً في هذه المرة بل قصدوا إلى مناطق ثلاث : فذهب من صمد إلى الشمال لـ " شواطئ " تراقية وخطيدية ، أى الروملى الحالية ، ومنهم من سافر إلى الغرب فاستعمر إيطاليا الجنوبية ، (وقد سماها الرومان لذلك باليونان الكبرى) وصقلية ، والأندلس ، وجنوب فرنسا ، حيث أنشأوا مرسيليا ، ومنهم من عم الجنوب فنزل قبرص ومصر وشمال إفريقيا ، وفي هذا العصر بنى بعض اللوريين مدينتين على ضفتى البوسفور : الواحدة على الضفة الشرقية هى : خطيدونية (أشقودرة) ، والأخرى على الضفة الغربية هى : يزنطية (استانبول) .

ج — وكانت هذه المدن والمستعمرات المنتشرة في البحر المتوسط من الشرق إلى الغرب مستقلة في السياسة والإدارة ، ولكنها كانت تؤلف عالمًا واحدًا هو العالم اليونانى يجمع بين أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين ، فكانوا كلهم يعبدون زوس ويحجون إلى معبده الأكبر في أولمبية بالوزة ، كما كانوا يأتون دلف في سفح جبل برناس يستنزلون وحى أبولون ويعتصمون بالمنسويين في الأعياد الكبرى يحملونهم التضامات والقرايين ، وكانت تلك الأعياد أزمنة حرماً توقف فيها الحروب ، وتقام الألعاب الرياضية وأسواق الأدب والفن ، فينشد الشعراء ، ويفنى الملقنون ، ويعرض للصوصون والمثالثون آياتهم ، والمهاجرون يشاركون في كل ذلك فكان هذا الاتصال المستمر بالوطن الأول ، وتلاقى الجميع في آجال معينة وتبادل

الأفكار والسلع عاملاً قوياً في إفضاح الحضارة اليونانية على النحو الذي جعلها
قوة في التاريخ ، ويرجع الفضل الأكبر فيها للمستعمرين بالإجمال ، وللايونيين
منهم بنوع خاص ؛ فإن مغالطتهم للأثم الأجنبية قوت نسلهم ، ووسعت مداركهم
وحررت عقولهم ، وكان الأيونيون أنجب اليونان ، جاؤوا الأثم الشرقية فأنقصوا
بعلومها واصطنعوا وسائل مدنيته ؛ فكانت بلادهم مهد الثقافة اليونانية فيها نظمت
القصاصد الموميرية ؛ ومنها خرج العلم والفلسفة .

٢- هوميروس :

١- كان المتقد إلى سبعين سنة خلت أن شعر هوميروس يتشغل بطفولة
الفكر اليوناني ومن ثمت طفولة الإنسانية على تقدير أن تصور هوميروس من
المذاجة بحيث يصح اعتباره أول مرحلة من مراحل العقل يحاول فهم الطبيعة
وفهم نفسه ، ولكن العلماء كشفوا سنة ١٨٧١ ، وما زالوا يكشفون عن آثار في
شبه الجزيرة وفي بعض الجزر وعلى الخصوص كريت عرفوا منها أن حضارة مادية
عظيمة أزهرت في اليونان قبل هوميروس بثمانية قرون هي المذكورة في أساطيرهم
وفي وقائع طروادة إلى أن دمرها البوريون في إنذارهم المشهورة حوالي سنة ١١٠٠
وأيقنوا أن الحياة التي يصفها الشعر الموميري بما فيها من غنى وقوة وفن وترف
وليلة تطور قديم ، على أن أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليوناني
الإلياذة والأوديسيه وهما تنسبان لهوميروس منذ زمن بعيد ، إلا أن الشك قديم
في حقيقته وفي نسبة القصتين جميعاً لشاعر واحد ، ولقد أثبت النقاد للتأخرون
أن كليهما مجموعة قصائد لشعراء مختلفين في موضوع واحد مما يحدو لظن أن
النسبة أتت من أن هوميروس كان واحداً من أولئك الشعراء وكان أشهرهم
أو أنه كان أحسنهم عهداً حفظها وأنشدها فنسبت إليه باعتباره الجامع لما فإن اسمه

يعني «النسق». ويرد التقاد الإلياذة إلى القرن التاسع والأوديسيه إلى آخر هذا القرن التاسع والنصف الأول من القرن الثامن. فإذا حكنا على هذا العصر بالقصائد الهومييرية وضمناه في مرتبة دينية من مراتب الفكر لما نجد فيها من سذاجة في تصور الطبيعة والإنسان ومن إسراف في تأنيس الآلهة واستهتار بالأخلاق ليس له مثيل . . .

ب — أما الطبيعة فهي عند هوميروس حية مريدة وقد يكون هذا متابعة لتصور المعبر عنه بالبدائي كما يريد بعض المؤلفين ، ولكنه على أى حال مأوف في الشعر إلى أيامنا ، فلا غرابة في قوله مثلاً إن نهر زوتوس استشاط غضباً لأن أخيل ملأه بالجثث . — ولا في تشخيصه الليل والظلمات والموت والنوم والحب والشهوة والعالية . . . بل لا غرابة في تأليه الأرض ، وقوله إنها ولدت الجبال الشاهقة والنساء المزخانة بالكواكب . ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب فولدت أقيانوس والأنهار وأن أقيانوس المصدر الأول للأشياء ، فنحننا أن الأساطير القديمة في جعلها رموز تخفي وراءها مقاصد علمية إذا ترجعناها إلى لتتألمه الملوحة بدلت واتجهت مقبولة . وأخطر من ذلك تصور الآلهة والمبادئ الخلقية ، فالآلهة في قبة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها تزوس وييجي من بعده سائر الآلهة والآلهات وكلهم في صورة بشرية ، إلا أن سائلاً عجبياً يجرى في عروصهم فيكفل لهم الخلود ، وهم أقوى من الأبطال وأسرع حركة ، يظهرون للناس أو يختفون كما يشاؤون ، يسكنون قصوراً في السماء فخمة يقضون فيها حياة ناعمة في ربيع مقيم يأكلون ويشربون ويتزاجون ، ترحمهم السهام والرماح فيألمون ويتجنبون . وهم حادثون ، وجدوا في الزمان ، وما يزالون خاضعين لتعاقب الأيام ، وهم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم ، يضربون أحزاباً ويتدخلون في منازعات البشر ، يؤيد بعضهم اليونان ، ويناصر

البعض الآخر أهل طرولدة ، يتشائمون ويتضاربون ، يحزنون ويندرون ، لا يزعجون من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفما كانت أخلاقه ، ويذهبون في رعاتهم إلى حد أن يهبوا يختارهم التوفيق في الخديعة أو المهارة في السرقة ، لا يخفون بديل أو بظلم إلا فيما ندر . ولا يمتد كثيراً بما ورد في الأوديسيه من إشارات خلقية ومن ذكر عدالة تروس فإن فيها أيضاً تسليماً بالقدر يقضى به الآلهة على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم بل إن القدر يسخر من القضية ويعبث بالإرادة الصالحة . وأما الإنسان عند هوميروس ومعاصريه من اليونان فركب من نفس وجسد والجسد مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت ، والنفس هواء لطيف متجدد بالجسد متشكل بشكله ينطلق بالموت شعباً دقيقاً لا يحسه الأحياء فينزل إلى ملكة الأموات في جوف الأرض وقد احتفظ بالشعور وقد القدرة على العمل ، فهو ألم لذلك ويقضى هناك حياة باهتة تافهة خير منها بألف مرة الحياة على وجه الأرض في ضوء النهار مما تبلغ من البساطة والفقر . وليس في هذا العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلا في النادر يوزعها الآلهة بثل ما يوزعون في الحياة القانية من عدل معكوس فيعابون أصدقاءهم وينكفون بأعدائهم ، وليست صداقتهم قائمة على الخير أو عداوتهم مسببة عن الشر .

ح - فنحن هنا في أحمل دركات التشبيه وإلزام أوقع أشكال الاستهزاء نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم ، وللبادئ الخلقية مغالبة رأساً على عقب . ونظن السبب راجعاً إلى أن هذا الشعر كان ينشد في بلاط أمراء أيونية ، وكان هؤلاء على جانب كبير من الغنى والترف ، فلم يكن الشعراء يشعرون بتعب ما يروهم ، فيصورون الحياة نهلة جميلة ، والشهوة غلاية لا يثقها وازع ، والقوة مدبوسة لذاتها لا يجدها حق . غير أن الأوديسيه أكثر تقديراً للفضائل ، فهي بالإجمال تمجد الرجل الحكيم الشجاع الصبور ، والزوجة الوفيصة ، والابن البار ،

والخدام الأمين . ولما كان اليونان قد تدارسوا هذا الشعر جيلاً بعد جيل ، قد بقي التأنيث عندهم وتأليه المياوات بما فيها والإيمان بالقدر الأعلى أصولاً للدين وتغذي ميلهم الطبيعي للتمتع بالحياة بما وجلوه في هذا الشعر من الصور والأمثال . وسوف لا يفي الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ هذه المعارضة أشدها عند أفلاطون .

٣ - هز يود :

١ - ولم يعدم الضمير الإنساني في ذلك المصراع صوتاً يجهر بأحكامه المقدسة ويتكلم عن الدين والأخلاق في جد ووقار — هو صوت هز يود أقدم شاعر تعليمي في الغرب عمر في القرن الثامن نشأ في بوننيا فلاحاً بعيداً عن بهرج الحضارة ، ونظم للفلاحين ديواناً أسماه : « الأعمال والأيام » ملاءً حكماً وأمثالاً تسودها فكرة عامة هي فكرة العدالة ، فتراه يقول : « السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضاً لأن العدالة معدومة بينها . أما الناس فقد منحهم تروس العدالة وهي خير وأبقى » وأيضاً : « إن للولوك آكلتي الهدايا عدالة متبوية . أما تروس فأحكامه قوية » ويقول : « من يضر الغير يجلب الشر على نفسه . عين تروس تبصر كل شيء . إذا كان القى يربح الدعوى هو الأكثر طلاحاً فن الضار أن يكون الإنسان صالحاً ، ولكني لا أعتقد أن يكون تروس الحكيم جداً قد صنع مثل هذا . إن ساعة العقاب آتية لا محالة ، وإن تروس يهب القوة ويذل الأقوياء يضع القى يطلب الظهور ويرفع القى يقعد في الخفاء » وغير ذلك كثير خلاصته أن الحق فوق القوة والإنسانية فوق الحيوانية .

ب - ويذكر هز يود ديوان آخر في « أصل الآلهة » يرى بعض العلماء أنه منحول وأنه متأخر عن عهده بقرن أو يزيد ، وهو على الطريقة التعليمية حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة مقولة من الأساطير والمعارف القديمة . اختصه

بالضراعة إلى إلهات الشعر أن تولى إليه ما كان وما هو كائن وما سيكون ، وأن تعلن قوانين الأشياء جميعاً ، ثم مضى يسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدل على أنه زاعى ما بينها من علاقات العلية ، وتدرج إلى النظام ومبدأ أن الأصغر يخرج من الأكبر ، فأخرج الجبال من الأرض والأنهار من أقيانوس وهكذا إلى آلهة الأولمب وهم آخر المواليد على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكفين بتدويرها^(١) . فهذا الديوان يعد أول محاولة في العلم الطبيعي بالرغم من أن نصيب الخيلة فيه أكبر من نصيب العقل ، وأن الشاعر يروى ولا يفسر ، فإن القصص الرمزية كان مألوفاً عند الأقدمين . ونبيغ غير واحد من هؤلاء الشعراء والكتاب الذين يدعوم أرسطو باللاهوتيين لمالجتهم العلم في صورة الأسطورة .

ع — الحكماء :

١ — ولما كان القرن السابع اشتدت الخصومات السياسية بين اليونان ، وقويت حركة التوسع الاستعماري والتنظيم الاجتماعي ، ونبيغ فيهم رجال معدودون أشهرهم : « الحكماء السبعة » على ما هو متواتر ، ولو أن القدماء اختلفوا في عددهم وأسمائهم ، ومنهم على كل حال سولون المروف (٦٤٠ — ٥٥٨) وطاليس أول الفلاسفة . هؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر إصلاح النظم والأخلاق ، وقد ذكر أفلاطون بعض حكمهم فإذا هي عبر عملية استخرجوها من تجاربهم الشخصية وصاغوها في عبارات موجزة ذهبت أمثالاً . قال : « واجتمعوا في دلف وأرادوا أن يقدموا لأبولون في هيكله بواكير حكمهم فاختصوه بالآيات التي يرددها الناس الآن مثل : « اعرف نفسك » و « لا تسرف » و « الصلاح عسير »^(٢) ، فكانوا مصلحين ومشرعين ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة . وشاع

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١٤ ف ٤ ص ٩١ — ١٠ ع ب ص ٤ وما بعده .

(٢) في معارضة « بروتاغوراس » ص ٣٤٣ — ١ ب .

هكذا النور من الحكمة وظهرت « أمثال ايسوب » وهو شخص أسطوري من جيلان
يعمل به إلى النصف الثاني من القرن السابع . ثم ظهر الشعر الحكيم فيه أمثال منظومة
وقد لأخلاق الناس . ثم خطى العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة .

٥ — الفلسفة اليونانية وأدوارها :

مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار : دور النشوء ودور النضوج ودور التبول
والسور الأول فيه وقتان : الوقت للسمى بما قبل سقراط وهو يمتاز بالحماد
وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة ، ووقت السوفسطائيين وسقراط يمتاز بتوجيه
الفكر إلى مسائل للمعرفة والأخلاق .

والسور الثاني يملأه أفلاطون وأرسطو . اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية
كلها ، وجهد نفسه في تمحيصها ، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة ،
حتى إذا ما جاء أرسطو عالجها بالعقل الصرف ، ووفق إلى وضعها الوضع النهائي .
والسور الثالث يمتاز بتجديد المذاهب القديمة وبالعود إلى الأخلاق والتأثر
بالشرق ، والليل إلى التصوف مع العناية بالعلوم الواقعية .

والكتاب كله شرح لهذا الإيجاز . ونظراً لجلالة قدر أفلاطون وأرسطو
وعظم أثرهما خصصنا لكل منهما باباً خفاء الكتاب في أربعة أبواب .

الباب الاول

نشأة العلم والفلسفة

٦ — تمهيد :

١ — قلنا إن الدور الأول ينقسم إلى وقتين : ففي الوقت الأول نرى ثلاثة اتجاهات متاصرة تمثل الوجات الثلاث التي يمكن تمييزها في الوجود ، ويؤلف مجموعها الفلسفة الموضوعية : وهي الوجهة الطبيعية ، والوجهة الرياضية ، والوجهة الليتافيزيقية . فإن الفكر يتجه أولاً نحو الخارج ويطلب حقيقة الأشياء ؛ فإما أن يستوقفه التغير وهو بالفعل أعم وأخطر ظاهرة في الطبيعة سواء أكان غرضيا وهو انقلاب الشيء من حال إلى حال أو جوهريا ، وهو تحول الشيء إلى شيء آخر كتحول الغذاء إلى جسم الحى والخشب إلى الرماد — فيدرك أن الأجسام المختلفة مصنوعة من مادة أولى هي محل التغيرات ؛ فيبحث عن هذه للادة التي تتكون منها الأجسام ثم تعود إليها وتبقى هي هي تحت التغيرات المتنوعة المتعاقبة ، وإما أن يعنى بما في تركيب الأجسام من نظام وفي أصلها من اطراد ، ويعلم أن النظام في العدد فيتصور الأشياء تصورا رياضيا ، وإما أن يستقصى عليه تفسير التغير فينكره ويقول بالوجود الثابت — فالوجهة الأولى أخذ بها طاليس ، وأنكسيمندريس ، وأنكسيانس ، وهرقليطس : نشأ الثلاثة الأول في ملطية ، والرابع في أفسوس ، وكانتا في مقدمة للندن الأيونية عمرانا وثقافة ، ولكن الفرس أغاروا على أيونية وأخضوها منذ سنة ٥٤٦ ، ودمروا ملطية سنة ٤٩٤ فانقلبت

الحياة العقلية إلى إيطاليا الجنوبية وصقلية ؛ حيث نبع فيثاغورس ، وهو صاحب الوجهة الرياضية ، وظهرت للدرسة الإليية القائمة بالوجود الثابت . ثم نشأ فلاسفة حاولوا التوفيق بين الوجهات الثلاث م : أنبادوقليس ، وديموقريطس ، وأنكساغورس .

ب - وفي الوقت الثاني اجتاز العقل اليوناني أزمة عصبية ، هي أزمة السوفسطائية ؛ كان مركزها أثينا بعد حروب اليونان والفرس في أيام بركليس لتوفي سنة ٤٢٩ . شكك السوفسطائيون في العقل وفي مبادئ الأخلاق ، وحاربهم سقراط والتف حوله تلاميذ ؛ فحاضوا كلهم مسائل منطقية وخفية كونهت مواد الفلسفة الداتية ، فكان هذا التطور مطابقاً للتطور الطبيعي في الفرد ينظر أولاً إلى الخارج ، ولا يتجه إلى الداخل إلا فيما بعد - وقد ضاعت كتب رجال هذا السور جميعاً ونحن نعرفهم بما يذكر عنهم أفلاطون وأرسطو ، ومن أخبار دوتنت في عهد متأخر ، ومن عبارات لم جمعت من مختلف الكتاب القدماء ، وإليك ، جدولاً بأسمائهم وتواريخهم (وكلها تقريبية) :

الفصل الأول

الطبيعيون الأولون

٧ - طاليس :

١ - هو أحد الحكماء السبعة ائتمروا بالعناية بالعلم وكانوا يعنون بالسياسة والأخلاق ، جال أنحاء الشرق وتبحر في العلوم ، وبما يذكر عنه أنه عمل كمهندس حربي في خدمة فارون (آخر ملوك ليليا في آسيا الصغرى) ، وبرهن على أنه الزوايا المرسومة في نصف الدائرة فهي قائمة ، وكان يحسب من فوق برج أبعاد السفن في البحر ، وأنبأ بكسوف الشمس الكلى الذى وقع في ٢٨ مايو سنة ٨٥٠ م ووضع تقويمًا للفلاحين من أهل وطنه ضمنه إرشادات فلكية وسجوية منها : أنه जब الأضهر أحق الكواكب دلالة على الشمال ، ولما جاء مصر أخذ علم للساحة وشغل بمسألة فيضان النيل ، ودل أساتذته المصريين على طريقة لقياس ارتفاع الأهرام وكانوا قد تعمروا في البحث عنها ففهم إلى أنه في الوقت الذى يكون فيه ظل الشيء مساويًا لقطاره الحقيقي ، فإن طول ظل الأهرام هو مقدار ارتفاعها وأنه النسبة تبقى محفوظة بين طول الظل وارتفاع الشيء في أى وقت من النهار .

ب - أما أثره في الفلسفة فهو أنه وضع للسألة الطبيعية وضماً نظرياً بمبدأ محاولات الشراء واللاهوتيين فشق لفلسفة طريقاً فبدأت باسمه . قال إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوح الذى تتكون منه الأشياء وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين وقد مرت بنا عبارة هرميوس أن أقيانوس للصدر الأولى للأشياء ، ومن قبل قالت أسطورة بابلية : « في البدء قبل أن تسمى السماء وأرض

يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر ، وجاء في قصة مصرية : « في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء » ، وجاء في التوراة : « في البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه » ، ويمادل هذه الأقوال قول علمائنا الآن إن تكوين العالم بدأ منذ أن تحولت الأنجرة الأولى ماء ، ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال ^(١) : إن النبات والحيوان ينتذى بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء فما منه ينتذى الشيء . يشكون منه بالضرورة ، ثم إن النبات والحيوان يولد من الرطوبة فإن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشيء فهو مكون منه ، بل إن التراب يشكون من الماء . ويطلق عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي أنهر أوبونية حيث يترامق الفلجى عاماً بعد عام ، وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الناذية التي تنفقر إليها فالماء أصل الأشياء .

ح — وثمت قول آخر يذكركه أرسطو هو « أن العالم مملوء بالآلهة » ^(٢) وينب أن يكون معناه أنه مملوء بالأنفس ، أى أن كل فعل إنما هو من النفس وأن النفس منبعثة في العالم أجمع فتكون المادة حية ويكون الماء المؤلفة منه الأشياء حاصلاً على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً ، ويشترك في هذا الرأي الطبيعى الأولون الذين تكلم عنهم لذلك دعوا « هيلوزويست » أى أصحاب المادة الحية . وما يؤيد هذا التأويل عبارة منسوبة لطاليس ويوردها

(١) ما بد الطبيعة لأرسطو م ١ ف ٣ ص ١٨٣ ع ب س ٢٠ وما بعده

(٢) كتاب النفس م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٨ — ١٠

أرسطو بتخلف^(١) هي أن الحجر المغناطيسى نفسه لأنه يحرك الحديد فإنها تدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس ، ولما كانت الحركة ظاهرة كلية كانت النفس كلية كذلك .

د — هذا كل ما نعلم عن طاليس ويبين منه أنه تمثل العلم البابلي والمصرى وعمل على تقدمه ولكنه استبقاه تجريبياً حتى أنبأوه بالكسوف لم يكن صادراً عن أساس نظرى من حيث أنه كان يعتقد أن الأرض قرص مسطح ، وأنه على ما يذكر هيرودت إنما أنبأ بكسوف تلك السنة فقط ومن غير أن يعلم إن كان هذا الكسوف يرى في بقعة من الأرض معينة قد يكون اهتدى إليه اتفاقاً وقد يكون اعتمد على جداول البابليين . أما فلسفته فهي على العكس شيء جديد ، فبدل أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الآلهة نظر إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة ، وحاول الاستقراء والبرهنة فهذا النظر وهذا التهج هما الرجح الذي عاد على الفلسفة ؛ أما قوله بالماء فقد كان آخر صدى للتقليد القديم ولم يتابعه فيه خلفاؤه ولكمهم فهموا أن وجهته ومنهجه أسراب لما قيمتهما الخاصة ، وأنهما مستقلان عن كل قول معين .

٨ — أنكسيمندريس

١ — هو تلميذ طاليس فيما يرجح وخليفته في ملطية . يذكرون عن مشاركته الشخصية في تقدم العلم أموراً كثيرة منها لم يثبت ، فيقولون مثلاً : إنه اخترع الزولة ، والأرجح أنه أخذها عن البابليين إذ قد كانت معروفة عندهم ، وأنه صنع كرة فلكية ووضع خريطة أرضية استناداً إلى المعلومات التي كان يأتي بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم المعروف وقتذاك ، فرسم الأرض تحيط ببحر ويحيط بها بحر .

(١) كتاب النفس م ١ ف ٢ ص ٥٠٤ ع ١ س ١٩ — ٢١

ب — ولكن المهم عندنا نظريته في العالم ، فقد رأى أن الماء لا يصح أن يكون مبدأً أولاً : لأنه إستحالة الجلمد إلى سائل بالحرارة « فالخار والبارد » (أى الجلمد) سابقان عليه . ولأن اللبأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً ، وإلا لم فهم أن أشياء متبايزة تتركب منه ، فدعا للمادة الأولى باللامتناهى وقال إنها لا متناهية بمعنيين : من حيث الكيف أى لا معينة ، ومن حيث الكم أى لا محدودة هى مزيج من الأضداد جميعاً كالخار والبارد واليابس والرطب وغيرها ، إلا أن هذه الأضداد كانت فى البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هى كذلك ، ثم انفصلت بحركة للمادة وما زالت الحركة تفصل بعضها من بعض وتجمع بعضها مع بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والاقصاف الأجسام الطبيعية على اختلافها . وأول ما انفصل « الخار والبارد » ، فصاعد البخار بفعل الخار وكان من هذا البخار الهواء . أما الراسب فيس بالتدريج فكان منه البحر ثم الأرض . وتكون الخار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة وتمزقت هذه الكرة النارية فتناثرت أجزاؤها ، ودخلت اسطوانات هوائية مبطلطة هى الكواكب تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها ، فكل ما نراه من وجوه القمر ومن كسوف وخسوف ناشئ إما من انسداد القوهات انسداداً كلياً أو جزئياً ، وإما مما للأسطوانات من حركة تجعل القوهات تبدو حيناً وتقيب حيناً آخر . والأرض جسم اسطوانى كذلك نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة ١ : ٣ ، ونحن نشغل قسمها الأعلى وهو متفتح قليلاً ، وليست تقوم على شئ بخلاف ما ارئى طاليس . إذ لابد من سماء سفلى تجتازها الشمس والكواكب من المغرب لتعود فتظهر فى الشرق كما أنها تجتاز السماء العليا من الشرق إلى المغرب فالأرض معلقة فى وسط السماء نابتة فى مكانها لأنها واقعة على مسافة واحدة من الأجرام السماوية ، فليس هناك ما يجعلها تتحرك إلى جهة دون أخرى ، ولأن

النسبة المذكورة بين ارتفاعها وعرضا تكفل لها الاستقرار بذاتها.

ج — أما الأحياء فقد تولدت في الرطوبة بعد التبخر ، أى في طين البحر ، وهو مزيج من التراب والماء والهواء ، فكانت في الأصل سمكاً مغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزع إلى اليبس وعاش عليه وهضم عنه القشر . والإنسان لم يوجد أول ما وجد على ما نراه اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه وإلا لكان اقترض ، ولكنه منجدر هو أيضاً من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع جعلته في بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتم تكوينه ، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه .

د — والتطور قانون عام : تخرج الأشياء من اللامتاه ثم تتصل وتعود إليه ويتكرر الدور وهم دواليك . منها ما « يشرق ويفرب في آجال بعيدة » هي العوالم التي لا تحصى ، ومنها ما يتكون ويفسد في أوقات قصيرة « ويعوض بعضها البعض على مر الزمان » هي الجزئيات مثل الحرارة تشرب ماء الأرض ، فيزيد البخار هذا الماء للأرض مطراً ، وهكذا إلى نهاية الدور ، فالحركة دائمة ، والموجودات متغيرة ، والمادة اللامتاهية باقية غير حادثة ولا مندثرة .

ه — فأنكسيندر يس يفسر تكوين الأشياء تفسيراً « آلياً » أى بمجرد اجتماع عناصر نادية واقتراحها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متباعدة ودون غائية . وهو في تصور هذه التكوين يكاد يقترب من تصور غير واحد من العلماء المحدثين (لا بلان . مثلاً) ويكاد يقول بمذهب التطور في عالم الحينة ، بل يكاد يقول بقانون أنبازية لولا أن رأيه يرجع — على حد تصوير أرسطو — إلى أن الأرض المستقرة في مركز العالم تشبه رجلاً يهلك جوعاً لأنه لا يجد شيئاً يجعله على الأكل من طبق دون آخر من أطباق تحيط به على مسافة واحدة ! وأنكسيندر يس يجد لوجود إلى غير حد في المكان وفي الزمان فيقول بعوالم لا تحصى وبدور عام

يتكرر إلى مالا نهاية ، والقول الأول وليد الخيلة تأتي أن تتحلل حدثاً للمادة وخلاء ليس فيه شيء ، والقول الثاني قديم ربما نشأ من النظر في حركات الأفلاك تتجدد باستمرار وتأييد بتحول الأجسام بعضها إلى بعض وتداول القصور وهو على كل حال يعنى ضرورة مطلقة وقانوناً كلياً يسيطر على الوجود ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهى — وهذه عقيدة شائعة بين فلاسفة اليونان — يسببها الإسلاميون بالتهيرية لقولها إن الله دائر لا أول له ولا آخر — غير أن أنكسيمندريس مع إنكاره على طاليس أن يكون للبدأ الأول شيئاً معيناً قد وضع مبادئ عديدة معينة هى هذه الأضداد الموجودة فى اللامتناهى دون أن يبين أصلها . أليست هى المبادئ الحقيقية ؟ أو ليس اللامتناهى حالة اختلاطها وتعادها ؟ فلا يصح أن يسمى مبدأ بالمضى الذى فهمه طاليس ، أى مامته تتكون الأشياء ؛ لكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية التطور العام — وهذه نظرة علمية ، فالمسألة الفلسفية ما تزال قائمة .

٩ — أنكسيمانس :

١ — هو تلميذ أنكسيمندريس وأقل منه توفيقاً فى العلوم ، وأضيق خيلاً . عاد إلى رأى طاليس فى الأرض ؛ فاعتقد أنها قرص مسطح قائم على قاعدة ، وأنكر حركة الشمس ليلاً تحتها ، واستبدل بها حركة جانبية حولها ، وعلل اخفاء الشمس من السماء إلى الصباح بأن جيالاً شاهقة تصحبها عن الأنظار من جهة الشمال ، أو بأنها أبعد عن الأرض فى الليل منها فى النهار — وقد كان مثل هذا القول معروفاً عند المصريين ، واشتغل بالظواهر الجوية ، ولا يلوح أنه أفاد العلم من هذه الناحية .

ب — وعاد إلى موقف طاليس أيضاً فى مسألة المادة الأولى فقال إن

محسوس متجانس ، ولكن هذا الشيء هو الهواء وأن الهواء لا متناهٍ يحيط بالعالم ويجعل الأرض . ولستأ ندرى على وجه التحقيق السبب الذى حدها إلى إظهار الهواء ؛ قد يكون أن الهواء أطف من الماء ، وأنه يقوم بذاته بينا الماء يسقط إن لم يرتكز إلى قاعدة ، وأنه أمرع حركة ، وأوسع انتشاراً ، وأكثر تحقيقاً للامتناهى ، وقد يكون أن علة وحدة الحى النفس ، والنفس هواه (ولفظ *psyché* يعنى باليونانية النفس والنفس) فالهواء نفس العالم وعلة وحدته . ومهما يكن هذا السبب فالحق أن البدأ الأول عنده الهواء وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب وتكاثفه ينتج الرياح فالحباب والمطر ، وتكاثف الماء ينتج التراب (الطلى فى الأنهر) فالصخر .

ح — فانكسيانس يستعيز عن اللامتناهى الذى هو مزاج من الأشياء جميعاً بشيء واحد هو الهواء ، وعن الحركة وما تحدثه من اجتماع واقتراق عارضين لأجزاء المادة بخاصتين ملازمتين للهواء يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث النار فالماء فالتراب فتتكون منه ومنها الأشياء بأنواعها ، وعلى ذلك فهو يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلى ، وفى هذا التفسير تقدم كبير بالمذهب الآلى إلى الوحدة والبساطة — وهما غايته للنطقية — إلى أن تناله على يد ديموقريطس .

د — فالدرسة اللطيفة إذ توجهت إلى العالم المحسوس تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال قد وضعت العلم الطبيعي ؛ وهى إذ اعتبرت المادة قديمة حية أو متحركة بذاتها وتخلتها تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية أى قانون ثابت قد وضعت الأحادية للادية للمروفة فى الفلسفة الحديثة ، والتي ترد الأشياء إلى جوهر مادى واحد وتفسرها بتطور هذا الجوهر فى الشكل والكم ليس غير ، وبهذه النظرية سيقول أيضاً هرقليطس .

١٠ - هرقلطس :

١ - « ولد في أفسوس من أسرة عريقة في الحسب ، ولكنه زهد كل جاهد وتوفر على التفكير ؛ إلا أنه ظل أرستقراطياً بكل معنى الكلمة ، يمتد بنفسه ، ويباعد بينه وبين الناس ، يحقر العامة ومعتقداتها الدينية ، وعباداتها السخيفة ، ومعارفها التقليدية ، وينقم من هوميروس وهزئود أنها ثبثا فيها الخرافات والأضاليل ، ويستخرج من حكمها السياسي الشواهد على جهلها وعيها ، فيشبهها تارة بالأطفال ، وأخرى بالكلاب ، وثالثة بالخير - بل إن كبريائه تملد العامة إلى العلماء ؛ فكان يزدري العلم الجزئي « الذي لا يتقف العقل » وبنى على فيثاغورس وأكسانوفان اشتغالهما به فلم يحسب ، ولم يرسم ، ولم يجرب التجارب ، ولكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكلية ، يطلع عليها أسلوباً فخماً مهماً كثير الرمز والتشبيه حتى لقب بالنامض ، وقد قال هو نفسه في أسلوبه « إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ، ولكن يشير إليه » وأن الشذرات الملائمة الثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية ؛ غير أن ازدياده العلم الجزئي تركه جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاً وهبط به إلى صف العامة ، فقد اعتقد مثلاً أن غروب الشمس انطفأؤها في الماء ، وأنها تتجدد كل يوم ، وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر ، وغير ذلك من الأوهام . أما فلسفته فعميقة قوية هي التي خلقت اسمه وكان لها أثر بنيد .

ب - « الأشياء في تغير متصل » هذا قوله الأكبر وملخص مذهبه . وهو يمثل له بصورتين . الواحدة جريان الماء فيقول : « أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين ، فإن مياهاً جديدة تجرى من حولك أبداً » والصورة الأخرى اضطرار النار وهي أحب لديه من الأولى ، لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير ، ولأنه

يرى في النار البدء الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه . ولولا التغير لم يكن شيء . فإني الاستمرار موت وعدم . والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض « والشقاق أبو الأشياء وملِكها » : لولا المرض لما اشتهينا الصحة ، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة ، ولولا الخطر لما كانت الشجاعة ، ولولا الشر لما كان الخير . « أليست النار تحيى موت الهواء ، والهواء يحيى موت النار ، والماء يحيى موت التراب ، والتراب يحيى موت الماء ، والحويان يحيى موت النبات ، والإنسان يحيى موت الإثنين ؟ » فالوجود موت يتلاشى وللموت وجود يزول . كذلك الخير شر يتلاشى والشر خير يزول . فالخير والشر والسكون والقساد أمور تتلازم وتندمج في النظام العام بحيث يتمتع تعيين خصائص ثابتة للأشياء : « ماء البحر أبقى وأكدر ماء يشربه السمك ولا يستسيقه الإنسان ، هو نافع للأول ضار بالثاني . ونحن نزل التهر ولا نزل (من حيث أن مياهه تتجدد بلا انقطاع) ونحن موجودون وغير موجودين (من حيث أن القناء يلبد فينا في كل لحظة) » فكل شيء هو كذا وليس كذا موجود وغير موجود .

ح — قلنا إنه يرى في النار البدء الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه . لا النار التى ندرِكها بالحواس بل نار إلهية لطيفة جداً أثيرية ، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم . يتربها وهن قصير نارا محسوسة ، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً . وترتفع من الأرض والبحر أنجرة رطبة تترامى سحباً تلتهم وتنقدح منها البروق وتعود نارا أو تنطفئ . هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر . ويرجع النور . فالتغير يجرى في طريقين متعارضين : طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلى مع بقاء كمية المادة الأولى أو لنار واحدة . ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحويان

على وجه الأرض . غير أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه ، فبأنى وقت لا يبقى فيه سوى النار ، وهذا هو الدور التام أو « السَّنة الكبرى »^(١) تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى (« لوغوس ») . فالمبادلة متصلة من الأشياء إلى النار ومن النار إلى الأشياء كما يستبدل الذهب بالسلع وتستبدل السلع بالذهب . « وهذا العالم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ، ولكنه كان أبداً وهو كائن وسيكون تاراً حياً تستمر بمقدار وتنطق بمقدار » هذه النار هى الله . « والله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة وقلة ، يتخذ صوراً مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذى يفوح منها » . أما النفس الإنسانية فهى بخار حار — والحرارة ضرورية للحى — هى قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كادبر النار العالم . فيجب عليها أن تعلم قانونها وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه ، بل تضع ذاتها فى التيار العام وتقمع الشهوة لأن الشهوة تؤكد للشخصية والشخصية امتقاض على القانون الطبيعى ومعارضة للتغير . والدين الحق مطابقة الفكر الفردى للقانون الكلى (« لوغوس ») والقضاء فى النار العالمية .

٥ — فخرقليطس يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية ، ويمتاز بشعوره القوى بالتغير . وإن الفكرتين لتستبعدان الشك حتماً ، فوحدة الوجود تعنى أن شيئاً واحداً هو الوجود ، وأن ماعداه مظاهر وظواهر . والتغير يعنى أن كل موجود جزئى فهو كذا وليس كذا فى آن واحد أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية ويمتنع العلم . فلا عجب

(١) وتسمى بالكور : « إن لفلك وأشنامه ... أدواراً كثيرة ... ولأدوارها كور ... أما الأكوار فعلى استثنائها فى أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى » رسائل إخوان الصفا طبعة القاهرة ١٩٢٨ ج ٣ ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

أن يقوم لهرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون في سبيل الشك إلى أقصى حد ، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة ، فإنه إذ قال باللوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس وعلماً يقينياً في الجوهر الأوحد ، وفي العقل الإنساني الذي يدركه ، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب ، فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية (٢٣ ب — ٣١ ح — ٦٥ ح ٤) .

الفصل الثاني

الفيثاغوريون

١١ - النحلة الأرفية :

١ - كان من جراء وقوف اليونان على الأفكار الشرقية أن تبدلت أفكارهم الدينية واصطنعوا إلى جانب الديانة الأهلية ديانات سرية متوخين غاية جديدة هي للاتصال بالآلهة والمشاركة في سماتهم متخذين سبيلاً إلى تحقيقها ممارسة طقوس معينة يعتقد فيها الصلاحية لذلك على مثل ما هو معروف في السحر . وأهم هاته الديانات « الأرفية » نسبة لشاعر من أهل تراقيا اسمه أرفيوس يستحيل علينا معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته لكثرة ما روى عنه من الأخبار المتضاربة ، وأضيف إليه من الكتب للتناقض . ولكن التاريخ عرف الأرفية أول ما عرفها في القرن السادس ذائماً ذبوعاً قوياً وبالأخص في إيطاليا الجنوبية وصقلية . وللذهب قائم على أسطورة مؤداها أن تروس وهب ديونيسوس (إله الحب ، وهو ابنه من ابنته برسفون) السلطان على العالم ، وهو ما يزال طغلاً فضارت منه هيرا زوجة تروس وألبت عليه طاقة من الآلهة الأشداء هم « الطيطان » فكان ديونيسوس يستحيل صوراً مختلفة ويردم عنه إلى أن انقلب ثوراً قتلوه وقطعوه وأكلوه . إلا أن الإلهة پلأس (مينرفا) استطاعت أن تحتطف قلبه فبعث من هذا القلب ديونيسوس الجديد ، وصعد تروس الطيطان وخرج البشر من رمادم . فالإنسان مركب من عنصرين متعارضين : من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر ، ومن دم ديونيسوس وهو مبدأ الخير ، ويجب عليه أن يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحدة ، بل لابد من سلسلة

ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين . ورتبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً منها التطهر بالاستحمام بالبن أو بالماء تنضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن ، وتقدمه القرابين غير الدموية وتمثيل قصة ديونيسوس بما في ذلك تقطيع ثور وأكل لحه نيئاً وتلاوة صلوات بينها وبين كتاب اللوقى المعروف عن المصريين مشابهات كثيرة . وقد اكتشفت مقابر في إيطاليا الجنوبية وجدت فيها صفاًح من ذهب عليها إرشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق وتتلون صلوات فكانت هذه الصفاًح دليلاً قاطعاً على أنهم عرفوا كتاب اللوقى وأخذوا عنه كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود — مباشرة أو بواسطة القرس . وتمتاز الأرفية بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالسعى وراء الطهارة بينما باقى « الأصرار » كانت تستبج بعض الخمازى وتدعجها فى الشعائر ، وتصور العالم الآخر تصوراً مادياً . والطهارة فى الأرفية خلاص النفس من البدن وهو لها بمثابة القبر ، وهو علوها اللدود يجرى معها على خصام دائم تتأجج ناره فى صدر الإنسان . كذلك تمتاز الأرفية بأن إلههم عديم النظير بين أكهة اليونان فهم يمجّدون فيه المذاب غير المستحق والقوز التهاى للضعيف صاحب الحق . وتمتاز أخيراً بأنها شعبة الطبقة الوسطى المثقفة ، وقد نبغ فيها رجال اعتمدوا على التفكير الشخصى فى حل مسألة نشوء العالم ، فلم يقبلوا الأساطير اليونانية على علاها ، بل هذبوها واستعانوا بأساطير الشرقيين وعلومهم ، فكانوا طبقة وسطى بين اللاهوتيين الأولين وبين الفلاسفة مع بقائهم فى دائرة الأسطورة . وظلت الأرفية حية إلى أوائل المسيحية ، وكان لها أثر فعال فى الشعراء والمفكرين من نشأتها إلى اندثارها ، بل يمكن القول أنها هى التى وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدى فيثاغورس — كما سدرى الآن — وأكسافون وسقراط وأفلاطون وأصحاب الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة ، فسجد عندهم

جميعاً عقائدها وتمايزها كأصول يحاولون ترجيحها ترجمة عقلية والبرهنة عليها .

١٢ - فيثاغورس وفرقته :

١ - نشأ فيثاغورس في ساموس ، وكانت جزيرة أيونية مشهورة بحريتها: وتجارتها وتقدم القنون فيها . طوف في أنحاء الشرق ، ولما تاهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية ، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من اللدنية والثقافة ، ونزل ثمر أقروطونا ؛ حيث كانت مدرسة طيبة شهيرة ، وما لبث أن عرف بالعلم والفضل . فطلب إليه مجلس الشيوخ فيما يذكر أن يعظ الشعب فعمل فذاع اسمه وأقبل عليه المريذون من مختلف مدن إيطاليا الجنوبية وصفقية ، وحتى من روما ؛ فأنشأ فرقة دينية علمية تشبه الأفرية ، أو هي أخذت عنها ، ثم أثرت فيها ، وكانت فرقته مفتوحة للرجال وللنساء من اليونان والأجانب على السواء ؛ يعيش أعضاؤها في عفة وبساطة بموجب قانون ينص على اللبس ، والمأكل ، والصلاة ، والترتيل ، والدرس ، والرياضة البدنية ؛ فكانوا منظمين تنظيمًا دقيقًا يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى « أن للعلم قد قال » ، وكان العلم متشبعًا بماطفة دينية قوية ومقتنعا بفكرة جليلة هي أن العلم وسيلة فعالة لتهديب الأخلاق وتقديس النفس ؛ فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر ، ووجه تلاميذه هذه الوجهة ؛ فاشتغلوا بالرياضيات ، والفلك ، والموسيقى ، والطب ، وشرح هوميروس وهزiod .

٢ - وكان طبيعيًا من هذه الجماعة المثقفة المتضامنة الرامية إلى الإصلاح في بلد حديث خلو من التقاليد ، كثير التقلبات الديمقراطية ، أن تفكر في السياسة وتميل إلى نظام أرستقراطي يقر الأمور في نصابها فتؤثر من هذه الناحية أيضاً فيمن ينتمى إليها من الحكام والأهلين ؛ بل تتحول إلى هيئة سياسية وتتنوى

الحكم بنفسها ، وهذا ما حدث في أقروطونا وغيرها من المدن الإيطالية في ظروف لم تصل إلينا أخبارها ؛ غير أن الشعب والأعيان المبعدين عن الحكم لم يرضوا عن هذا الانقلاب ، وما زال المعارضون يعملون في الخفاء حتى تألبوا ذات يوم على الدار التي كان زعماء الفرقة مجتمعين فيها فأحرقوها ؛ ولم ينج من الفيتاغوريين سوى اثنين . أما فيثاغورس فقد قيل إن حملات أعدائه اضطرت له للهجرة فاعتزل في ميتابوتس ومات هناك قبل الثورة ، وقيل بل كان في أقروطونا ولكنه كان متنبهاً عن مركز الجمعية يوم الحريق فاستطاع أن ينجو بنفسه وذهب إلى لوقريس ثم إلى ترنتا ، وأخيراً إلى ميتابوتس وقضى فيها بسد أن صام أربعين يوماً . وشبت الثورات على أنصاره في مختلف المدن فثبثوا لها في مدينتي رجيمو وترنتا ، وعبر البحر إلى القارة اليونانية من خذل منهم ؛ قصد فريق إلى طيبة ، وآخر إلى فليوبتس ، ولما تعاظم شأن أثينا قدسها قهر منهم ، فكان لهم أثر خطير في الفلسفة والعلوم ، ثم تلاشت الجمعية في عهد أفلاطون (حوالى سنة ٣٥٠) ولم يبق منها سوى أفراد تناقلوا تعاليمها فكانوا حلقة الاتصال بين هذا العصر الأول وعصر ثانٍ بدأ في منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، واستمر إلى القرن الرابع بعده .

ح — هذا ما يقال بالإجمال عن فيثاغورس وفرقته ، وليس من المستطاع زيادة البيان دون الاستهداف لخطأ فإن آثار رجال العصر الأول قد فقدت جميعاً وكل ما ينسب لفيتاغورس من « أشعار ذهبية » ومن « كتب ثلاثة » : (المذهب والسياسة والطب) فهو منحول يرجع إلى العصر الثانى ، كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه الأولين ، (وأشهرهم فيولاولوس) منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير . أما أقوال الفيتاغورية الجليدة عن المدرسة القديمة فيجب أن تقابل بتبانة الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى التريب الشاذ ومن تأويل شخصى . يزداد على ذلك أنها تضيف لفيتاغورية الأولى أفكاراً وأموراً لم تعرف إلا بعدها منها الأفلاطونية

والرواق بل البوذى ؛ وحتى هيرودوت ، وقد عاش فى الأوساط الفيثاغورية فى إيطاليا الجنوبية وصقلية بعد وفاة فيثاغورس بنصف قرن فإنه يخط فى كلامه عنه وعن جمعيته . ذلك أن مخيلة الأتباع والأنصار كانت قد تناولت فيثاغورس ونسجت حوله الأساطير فقالوا إنه ابن أبولون أو هرمس ورووا عنه من الخوارق كل عجيب غريب . أما الجمعية فيروى عنها أشياء كثيرة : أشهرها أنها كانت تحرم أكل الحيوان وبعض النبات ، ويقال إن هذا التحريم لم يكن مطلقاً ، ويذكر أنها كانت سرية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة ، ويتمهدون بكتبان تأليمها اللبني منها والعلمى ، وأنهم أعدموا واحداً منهم عرقاً لإفشائه سرّاً هندسياً وليس ما يمنع من التصديق بهذه السرية ؛ لا سيما أن أرسطو نفسه إذ يتحدث عن اللذهب لا يميز بين ما كان لفيثاغورس فيه من نصيب وما كان لتلاميذه ، بل يذكرهم جملة بقوله « الذين يدعون بالفيثاغوريين » أو « المدرسة الإيطالية » مما يدل على أن الجمعية كانت وحدة توأمت وراءها شخصيات أفرادها ؛ حتى تسربت آراؤهم ومكتشفاتهم إلى الخارج فاندججت فى الثقافة اليونانية خالصة من كل شخصية .

١٣ — مذهبيهم :

١ — يذكر أن فيثاغورس هو الذى وضع لفظ « فلسفة » إذ قال : « لست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف » أى محب للحكمة وقد كان رياضياً بارعاً ، ولعلّ أم آثاره فى هذا الباب أنه برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية ، فبين أن الأنتام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام ؛ فوضع للموسيقى علماً بمعنى الكلمة يداخل الحساب عليها . ولا شك أن دراسة الفيثاغوريين الأعداد والأشكال والحركات والأصوات وما بينها من تقابل عجيب . وما لها من قوانين ثابتة — صرفت عقولهم إلى ما فى

العالم من نظام وتناسب « فرأوا أن هذا العالم أشبه بهالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب ، وقالوا إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات ، أو أن الموجودات أعداد وأن العالم عدد وقم » ^(١) . وقالوا أيضاً : « إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها » ^(٢) إلا في النظم .
والتولان يرجعان إلى واحد مؤداه التوحيد بين عالم الموجودات وعالم الأعداد . وساعد على هذا التصور أنهم لم يكونوا يمتثلون العدد مجموعاً حسابياً بل متداركاً وشكلاً ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ، ويرتبون هذه النقطة في شكل هندسي ، فالواحد النقطة والإثنان الخط والثلاثة المثلث والأربعة المربع وهكذا ، وكانوا من ثمت يصفون الأعداد بالأشكال فيقولون الأعداد المثلثة والمربعة والمستطيلة أى التى تصور بنقط مرتبة بشكل مخصوص ، فخلطوا بين الحساب والهندسة ومددوا في المكان ما لا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة . ثم لم يجدم ذلك شيئاً في تفسير الطبيعة ، لأنهم إنما « أصابوا خصائص الجسم الرياضى لا خصائص الجسم الطبيعى ، ولم يفسروا الحركة والكون والفساد ، وهى أمور بادية في العالم المحسوس ، ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء وخفة النار وسائر الخصائص في الأجسام المحسوسة ، ولكمهم ركبوها الأجسام الطبيعية من الأعداد ، أى أنهم ركبوها أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولا خفة » ^(٣) .

ب — وهذا هو السبب في أنهم لم يضعوا في العلم الطبيعى رأياً جديداً ، بل

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٥ ع ب س ٢٣ — ٣٥ ص ٩٨٦ ع ا س ١ — ٥ .

(٢) للرجع المذكور م ١ ف ٦ ص ٩٨٧ ع ب س ١٠ — ١٢ و ٢٤ — ٣٠ .

(٣) " " " ١٢ ف ٨ ص ٩٨٩ ع ب س ٣٠ ، ٩٩٠ ع ا س ١٦ .

قلوا عن أنكسيمندريس وبالأخص عن أنكسيمانس فتصوروا العالم كأننا حيًا — حيوانًا كبيرًا — يستوعب بالنفس خلاء لامتناهياً في وراء العالم هو عبارة عن هواء غاية في الطاقة ضرورى للفصل بين الأشياء وتمييزها بعضها من بعض ومنعها من أن تتصل فتكون شيئاً واحداً^(١). وقالوا بـالم كثيرة ولكن في عدد متناه ، وجعلوا الأشياء تحدث بالكثاف والتدخل لا بتحول بعضها إلى بعض ، لأن الأعداد نظام ثابت متجانس . وقالوا بالبور وعودة الأشياء هي بأنفسها في آجال طويلة (« السنة الكبرى ») إلى غير نهاية ، و يروى في هذا الصدد أن أوديموس تلميذ أرسطو قال مخاطباً تلاميذه : « إذا صدقنا الفيتاغوريين فيسيجيء يوم نتجمع ثانية في هذا المكان فنجلسون كما أقم لتسمعوا إلى وأحدث أنا إليكم كما أفضل الآن » .

ح — أما النفس فقد وصلت إلينا عنهم أقوال متباينة فيها ، فنحن نجد عند أفلاطون رأياً لبعضهم يقول إن النفس نوع من النتم ، ومعنى ذلك أن الحى مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) والنتم توافق الأضداد وتناسبها بحيث تدوم الحياة مادام هذا النتم وتعلم باندامه^(٢). وهذه من غير شك نظرية أطباء القرقة (أو قر منهم) صدروا فيها عن فكرتهم العامة (« العالم عدد ونتم ») وخالقوا أموراً جوهرية في مذهبهم ، فإن النتم نتيجة توافق الأضداد ، فإذا كانت النفس تتعاً لزم من جهة أن ليس لها وجود ذاتى — والفيتاغورية تؤمن بالخلود — ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجود سابق على عناصر البدن — والفيتاغورية تؤمن بالتناسخ^(٣) — على أن أرسطو إذ

(١) أرسطو : السلع الطبيعى م ٤ ف ٦ ص ٢١٣ ع ب ص ٢٢ — ٣٠ .

(٢) فيثون : ص ٨٥ (هـ) — ٨٦ (د) .

(٣) فيثون : ص ٩٢ (ا ب ج) .

يذكر هذه النظرية لا يمزوها للفيثاغوريين^(١) ، ولكنه يضيف إليهم صراحة قولين : يذهب الواحد إلى أن النفس هي هذه القرات المتطايرة في الهواء ، والتي تدق عن إدراك الحواس فلا تبصر إلا في شعاع الشمس وتتحرك دائماً حتى عند سكون الهواء — فكأن أصحاب هذا الرأي أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان فافكروا أن هذه القرات للتحركة دائماً تدخل جسمه وتحركه ، ولعلهم ظنوا أن هذا التصور يفسر أيضاً كيف أن للولود يجد ساعة ميلاده نفساً تحل فيه وهم على كل حال يتأبون معاصريهم فيتصورون النفس مادية وإن جملوها مادة لطيفة جدا . ويذهب القول الآخر إلى أن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به هذه القرات^(٢) وهو قول يخيل إلينا أنه رأيهم الحق ، وهو أرق من القولين السابقين وجامع لما بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد في البدن وعلة حركته جميعاً .

٤ — وبعد الموت تهبط النفس إلى « الجنيم » تتطهر بالعذاب ثم تعود إلى الأرض تنقص جسماً بشرياً أو حيوانياً أو نباتياً ولا تزال مترددة بين الأرض والجنيم حتى يتم تطهيرها ، وفيثاغورس أول من قال بالنقص أو التناسخ في اليونان ، والعقيدة هندية ، وقد رأينا أن الأرفية كانت تقول بولادات متعاقبة ، ويرى أنه كان يدعى أنه متجسد للمرة الخامسة ، وأنه يذكر حيواته السابقة ، وعند الفيثاغوريين أن أزمة النقص قد حدها الآلهة ونحن ملئهم ، فليس لنا أن نخالف النظام الذي وضعه بالاتحاد أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية ، وقد يلوح أن نظرية التناسخ متمشية مع نظرية الدور تؤيدها وتفسرها فيما يختص

(١) كتاب النفس : م ا ف ٤ ص ٤٠٧ ع ب س ٣٠ — ٣٢ .

(٢) كتاب النفس م ا ف ٢ ص ٤٠٤ ع ا س ١٦ — ٢٠ .

بالأحياء ، ولكن الناية من التناسخ الطهارة التامة والسعادة النائمة ؛ فكيف نوفق بين هذا البوام وبين البور ؟

هـ - ولم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيلتهم في الألوهية . أما ما يذكر من أنهم كانوا يضعون « الواحد » فوق الأعداد والوجودات ويحولونه معدها جميعاً فتأويل أفلاطوني ، وكل ما يمكن أن يقال أنهم طهروا الشرك الشعبي من أدرانته وزهوا الآلهة عما ألحقت بهم الخييلة العامة من هوائس .

١٤ - علومهم :

١ - وإذا انتقلنا من تصورهم للسائل الكلية إلى آرائهم في العلوم الجزئية وجدنا فكرتهم الأساسية مسيطرة عليها كذلك ، وقد مررت بنا الإشارة إلى أطباهم فنقول الآن إنهم أمروا أكبر تأثير في مدرسة أقروطونا وحولوها إلى مذهبهم . بنوا الطب على تناسب الأضداد فقالوا إن مبدأ الحياة الحار مطلقاً بالبارد أى بالهواء الخارجى يجذب بالشهيق ويدفع بالزفير فإذا اختلت النسبة بينهما كان المرض وإذا زاد الاختلال كان الموت . فالحياة والصحة تناسب وتتناسق والمرض والموت اختلال التناسب أى إفراط أو تفريط بالإضافة إلى الحد الملازم والتطبيب حفظ التناسب أو إعادته ، وطبقوا هذا الرأى تطبيقاً عاماً فقالوا مثلاً إن المناخ الأحسن هو مناخ المنطقة المعتدلة ، أى التوسطة بين الحار والبارد - وهكذا ، ومن نوابغهم فى هذا الفن القميون زعيم مدرسة أقروطونا ، وما يذكر له قوله : ليست النفس فى القلب (وكان هذا اعتقاد القدماء) وإنما هى فى الدماغ والدماغ هو مركز التفكير تصل إليه بواسطة قنوات دقيقة التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس ، ويقال إنه أثبت رأيه بالتجربة فيمن بالتشريح أن كل اضطراب فى المخ يفسد الوظائف الحاسة .

ب — وامتنازوا في علم الفلك وصدروا فيه أيضاً عن اعتباراتهم الرياضية ؛
 فضوا يصورون العالم كما شئت لهم غير حافظين بالواقع ، كأنما كانت مهمتهم
 تكوين العالم لا تمثيله وتفسيره ، فقالوا مثلاً : « إن العدد الكامل هو العشرة
 لأنه مؤلف من الأعداد جميعاً وحاصل على خصائصها جميعاً ، فيلزم أن الأجرام
 السابوية المتحركة عشرة (لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكامل) ،
 ولكن لما كان المعروف المنظور منها تسعة فقط (٥٩ ج) قد وضعوا أرضاً غير
 منظورة مقابلة لأرضنا إلى أسفل ليكملوا العدد عشرة ^(١) » كذلك ذهبوا
 إلى أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئاً بذاته لأن الضوء خير من الظلمة ويجب
 أن يكون ساكناً لأن السكون خير من الحركة فليست الأرض مركز العالم وهي
 مظلمة وفيها قهائن كثيرة ، ولكنه « نار مركزية » غير منظورة لأنها واقعة هي
 أيضاً إلى أسفل أرضنا والمأهول من الأرض في اعتقادهم نصفها الأعلى . ولم يهتم
 أن يبينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شأناً في نظام العالم : النار
 المركزية تمد الشمس بمرارتها فتعكس الشمس الحرارة على الأرضين وعلى القمر ،
 والأرض الأخرى تفسر الكسوف والخسوف بتوسطها بين النار المركزية وبين
 القمر أو الشمس ^(٢) — وهذا يكن من قيمة استدلالهم فإن تنحيتهما الأرض عن
 مركز العالم كان ثورة على التصور القديم ، وثمة ثورة أخرى هي قولهم بكونية
 الأرض ، ولم يبلغ إلينا سبب هذا القول ، وقد يكون أن المائدة خير الأشكال
 لكل انتظام جميع أجزائها بالنسبة للمركز على ما هو معروف عنهم . ولبدهي أن
 الخيال والماطقة الدينية كانا يجندان غناء في التصورات التي يوحينها ،

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ج ١ ص ٥ — ١٢ ، وكتاب
 السماء ٢ ف ١٣ .
 (٢) أرسطو : كتاب السماء م ٢ ف ١٣ .

فالفيناغوريون إذ اخترعوا النار المركزية ووضعوها في وسط العالم مجدوها وأسموها أم الآلهة ، وقلمة تزوس والميكل وموقد العالم والمصدر الأول لكل حياة وكل حركة . على أن المتأخرين منهم لم يترددوا في المدول عن النار المركزية والأرض الأخرى بعد أن بلغ الإسكندر الهند ، ولم تظهر لاهذه ولا تلك ، وقام واحد منهم هو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث ، فاستبدل الشمس بالنار المركزية فتم له الرأي المدول عليه الآن ، ولكنه لم يصادف قبولا عند أهل زمانه ، فبقى في بطون الكتب إلى أن قرأه كورنيكوس في شيشرون فوضع نظريته .

ح — ومن المأثور عنهم قولهم إن لحركات الأفلاك تنمات ^(١) ، وحجتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بشيء من السرعة أحدث صوتا هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير ، فلا بد أن يكون لحركات الأفلاك في الأثير العلوى أصوات . وتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافتها كما تفاوت في العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار ، فلا بد أن يكون في السماء ألحان كألحان العود ، وإن كنا لا نشعر بها فإنما ذلك لأننا نحسها باتصال ، والصوت لا يشعر به إلا بالإضافة إلى السكوت . ولا يبعد أنهم كانوا يخرجون من هذا القول إلى مثل ما خرج إليه إخوان الصفاء حيث قالوا : « إذا تفكر ذو اللب تبين له أن في تنمات تلك الحركات لثة وسرورا مثل ما في تنمات أوتار العود في هذا العالم ، فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها ، فاجتهد يا أخى في تصفية نفسك وتخليصها من بخر الهوى وأسرها الطيعة وعبودية الشهوات الجسدية ، فإن هذه هي المانة لها من الصعود إلى هناك بعد الموت » ^(٢) .

د — فالفيناغورية نهضة عظيمة متعددة الوجهات . هي نخلة دينية كانت

(١) أرسطرخوس : كتاب السماء ٢ م ف ٩ .

(٢) الجزء الأول ص ١٥٨ و ص ١٦٨ باختصار .

أصدق نظراً في الدين من الأرفية . وهي مذهب فلسفي يمد أول محاولة للارتفاع عن اللادة التي وقف عندها فلاسفة أيونية وفهم العالم بقوانين واتسحة وأعداد معينة ، وهي مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب ، وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية ، ووضعت في الهندسة ألفاظاً اصطلاحية . وهي هيئة سياسية ترى إلى إقرار النظام في هذه الحياة الدنيا .

الفصل الثالث

الايليون

١٥ — أكسانوفان :

١ — بارمنيدس هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية (والنسبة إلى إيليا مدينة بناها الإيونيون الماربون من وجه القرس على الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية حوالي سنة ٥٤٠) ولكن كان قد سبقه فيها أكسانوفان فأعلن أصل المذهب ثم وضعه هو في صورته الكاملة . وجاء بعده زينون فنصب نفسه للدفاع عنه ثم مليسوس أدخل عليه بعض التعديل دون أن يمس جوهره : وكلهم « يقولون إن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة . يقولون هذا لا كالعالميين الذين يفرضون موجوداً واحداً (ماء أو هواء أو ناراً) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي (اجتماع وانفصال أو تكاثف وتخلخل) بل يقولون : إن العالم ساكن » ^(١) ، فهم ينكرون الكثرة والحركة .

ب — ولد أكسانوفان في قولوفون من أعمال أيونية بالقرب من أفسوس ويرجع أن غزوة القرس لبلاده هي التي حملته على مفادرتها ، فطوف في أنحاء العالم اليوناني سنين عديدة إلى أن بلغ صقلية . ثم انتقل إلى إيطاليا الجنوبية واستقر في إيليا . كان شاعراً حكيماً شريف النفس حر الفكر من النقد . قال ساخراً من تكريم الناس للمصارعين : « إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والحيل » وقال متهمكاً على فيثاغورس لاعتقاده بالتناسخ إنه « مر ذات يوم برجل يضرب

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ١٨٦ ع ب س ١٠ — ١٧ .

كلباً فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب : أمسك عن ضربه يا هذا ، إنها نفس صديق لي لقد عرفته من صوته .

ح — ويقال بالإجمال إنه ارتفع بقله فوق حكايات قدماء الشعراء وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة المحسوسة ومن رأى العام الجاهل المتقلب . وأم أقواله : « إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم ، فالأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف ، ويقول أهل تراقية إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخليل لصورت الآلهة على مثلها . وقد وصفهم هوميروس وهز يود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة . ألا أنه لا يوجد غير إله واحد أرفع الموجودات السماوية والأرضية ليس مركباً على هيئتنا ولا مفكراً مثل تفكيرنا ولا متحرراً ولكنه ثابت كله بصر وكله فكر وكله سمع يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء » . هذا كلام قوى في التنزيه والتوحيد ، لم يعد له مثيل في اليونان غير أن أرسطو يذكر : « ان أكراتوفان نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد ، ودعا هذا العالم الله ولم يقل شيئاً واضحاً ، ولم يبين إن كان العالم عنده واحداً من حيث الصورة أو من حيث المادة » ^(١) ، فكأنه كان حلولياً أو كأنه أخذ وحلة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية ، وتصور الوجود تصوراً روحياً ، وعلى أى حال فلبارته قيمتها في نفسها وهي جذيرة أن تجعل منه واضح « العلم الإلهي » .

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب س ٢٠ — ٢٤ ، وهذا النص دليل على أن كتاب « في أكراتوفان وميليسوس وغورغياس » المنسوب إلى أرسطو منقول ، لأنه يضيف إلى شاعرنا جدلاً دقيقاً في المتناهي واللاتناهي والحركة والسكون لو صح لتفنن البشارة المذكورة فوق فضلاً عن أنه بعيد من مزاج الشاعر . والكتاب لأرسطوطال من أهل القرن الأول قبل الميلاد .

١٦ — بارمنيدس :

١ — ولد في إيليا « ويقال إنه تملذ لأ كسانوفان »^(١) ، ومن الحق أنه تأثر به فأمن بوحدة الوجود . وضع كتابه « في الطبيعة » شعراً ، فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة . وكتابه قسبان : الأول في الحقيقة أى الفلسفة والثانى في الظن أى العلم الطبيعى ، فإن المعرفة عنده نوعان عقلية وهى ثابتة كاملة ، وظنية وهى قائمة على العرف وظواهر الحواس ، فالحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التمويل ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه .

ب — والحقيقة الأولى هى « أن الوجود موجود ولا يمكن ألا يكون موجوداً » أما اللاوجود « فلا يدرك إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبداً ولا يعبر عنه بالقول ، فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود وأن نقول إنه موجود » « والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود » . ولما كان الوجود موجوداً فهو قديم بالضرورة لأنه يمتنع أن يحدث من اللاوجود ، ويمتنع أن يرجع حدوثه مرجع في وقت دون آخر ، فليس للوجود ماض ولا مستقبل ولكنه في حاضر لا يزول وعلى ذلك « يمتنع الكون ولا يتصور الفساد » ويتقضى التغير . والوجود والواحد متكافئان فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس « مملوء كله وجوداً » ويلزم أنه ثابت ساكن في حدوده « مقيم كله في نفسه » إذ ليس خارج الوجود مامنه يتحرك وما إليه يسير . وهو كامل متناهى أى معين « لا ينقص شيء » إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب . وهو تام التناهى والتميين في جميع جهاته إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع قطعها .

(١) أرسطو : المرجع المتقدم .

وبالجملة لما اقتنع بارمنيديس بأن العالم واحد رأى أن ما يطلق عليه بهذا الاعتبار هو أنه وجود، وتأمل معنى الوجود مجرداً ومفرداً من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذى يعنى الوجود بالإطلاق فأدرك أن الوجود واحد قديم ثابت كامل وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود فآثر هذا اليقين العقلى وأنكر الكثرة والتغير واعتبرها وهما « وطننا » : أليس التغير يعنى أن الوجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليه) وأنه باقٍ فى الوجود ، ومع ذلك فهو ليس موجوداً (على ما كان) ؟ أو ليست الكثرة تعنى أن كل وحدة من وحداتها هى كذا أى شيء معين ، وليست كذا أى ليست غيرها ؟ ولكن قولنا عن شيء إنه ليس كذا معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود وهذا معنى غير معقول .

ح — « ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة وقال إن الأشياء واحد فى العقل كثير فى الحس » ^(١) فانتقل من يقين العقل إلى ظن الحواس ، ومن الفلسفة إلى العلم الطبيعى يحاول أن يفسر الظواهر وأن يورد ما يبلغ إليه الظن فيها قبل الوجود واللاوجود فى آن واحد وهو يعلم أن هذا طريق معارض للعقل ولكنه يعلم أيضاً أنه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون « أن الوجود واللاوجود شيء واحد ، ثم انهما ليسا شيئاً واحداً » ، يريد فيما يلوح معاصره هرقلطس . فصور بارمنيديس الوجود الكامل غير المنقسم كرة مادية كما تصور الفيتاغوريون العدد ممتداً وشرع يسرد آراء تذكر بقصص هزيرود وأقوال أنكسيمندريس وأنكسيمناس فهل كان جادا فى هذا القسم الثانى من الكتاب مغلوباً على أمره كما يقول أرسطو أم أنه مجمله بين خيال هزيرود وعلم الإيونيين أراد أن يسخر من العلم الطبيعى ومن أصحابه وأن يؤيد بالتخلف القسم الأول

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ ص ٩٨٦ ج ب س ٣٠ — ٣٢ .

فيبين أن العالم المحسوس لا يفسر بنير ما يقتضيه التغير من اجتماع الوجود واللاوجود وأن هذا الاجتماع غير معقول وأن التغير وهم ؟ .

د — وصها يكن من هذه المسألة ومن تشخيص الوجود في كرة مادية متصلة هي مع ذلك واحدة غير منقسمة ، فإن ميزة بارمنيدس هي أنه فيلسوف الوجود المحض تجاوز عالم الظواهر وعالم الأعداد والأشكال ، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود . ولقد جهره معنى الوجود فلم يعد يرى غير أمر واحد هو « أن ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد » وأن « الوجود موجود واللاوجود ليس موجوداً ولا يخرج من هذه الفكرة أبداً » فكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية^(١) ومبدأ عدم التناقض (٦٥ ج) وأعطى صراحة وجعل منها أساس العقل الذي لا يتزعزع في نفس الوقت الذي كان هرقليطس يهوى فيه على هذا الأساس بكل قوته . ولئن لم يفتن بارمنيدس إلى أن الوجود الواحد بقالان على أنحاء عدة ولم يفرق بين معانيهما المختلفة فضره أن هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد وأنها لن تميز إلا على يد أرسطو (٥٥ ب) وحسبه غراً أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها فأنشأ الفلسفة الأولى أو اليتافيزيكا واستحق أن يدعوه أفلاطون « بارمنيدس الكبير » .

١٧ — زينون الالهي :

ا — هو تلميذ بارمنيدس نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته سوى أنه اشتهر بطاغية مدينته فانكشف أمره فأذيق عذاباً ألماً احتمله بثبات عظيم حتى الموت . وإذا أخذنا برواية أفلاطون^(٢) قلنا إنه وضع كتاباً في شبابه قصد به إلى تأييد

(١) « كل موجود فهو موجود » .

(٢) « حاوره » بارمنيدس ص ١٢٧ (١) — ١٢٨ (ج) .

منهـب معطه ضد الذين مسخروا منه وحاولوا أن يبينوا أن القول بالوحدة يستتبع نتائج مضحكة ومناقضة له (وهؤلاء هم الفيثاغوريون الذين يؤلقون العالم من أعداد أى من وحدات منفصلة) فحارب أصحاب الكثرة بأن ألزمهم الحالات وبين أن لمنهـبهم نتائج هى أدعى للضحك . فهو قد نهج منهجاً جديلاً بحيث يقوم على برهان الخلف ويرى إلى إفحام الخصم . ولم يصل إلينا من المعلومات ما يكفى لتكوين فكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب أقواله ، ولكن أرسطو أورد بعض حججه فى امتناع الكثرة والحركة ^(١) .

ب — أما الكثرة فله عليها حجج أربع : يقول لا يتخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة فى المكان وإما كثرة آحاد (أعداد) غير ممتدة ولا متجزئة ، والحجة الأولى تنظر فى الفرض الأول ومؤداها أن المقدار قابل للقسمة بالطبع فيمكن قسمة أى مقدار إلى جزئين ، ثم إلى جزئين وهكذا دون أن تنتهى القسمة إلى آحاد غير متجزئة لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقداراً متقسماً وإذن يكون للمقدار المحدود للتناهى حاوياً أجزاء حقيقية غير متناهية العدد وهذا خلف — الحجة الثانية تنظر فى الفرض الثانى وهو أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة فقول ان هذه الآحاد متناهية العدد لأن الكثرة إن كانت حقيقية فيجب أن تكون معينة ، وهذه الآحاد منفصلة بالضرورة وإلا اختلط بعضها مع بعض وهى مفصلة حتماً بأوساط وهذه الأوساط بأوساط وهكذا إلى ما لا نهاية ، وهذا يناقض للفروض فالكثرة بنوعها غير حقيقية — والحجة الثالثة تدعى أنه إذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من الأشياء يشغل مكاناً حقيقياً ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضاً فى مكان وهكذا إلى غير نهاية فالكثرة غير حقيقية — والحجة الرابعة تذهب إلى أنه اذا كانت

(١) السماع الطبيعى ٤م ف ٣١ — ٦م ف ٩٢ — ما بعد الطبيعة ٣م ف ٤

الكثرة حقيقية فإن النسبة العددية بين كمية الذرة وحبه القرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة يجب أن يقابلها نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سقوطها، إلى الأرض ، ولكن الواقع أن لا واذن فليست الكثرة حقيقية .

ح — وله حجج أربع كذلك ضد الحركة : الأولى تسمى بالقسمه الثنائية . وهي مأخوذة من فرض القدار مركباً من أجزاء غير متناهية ، وتقول إن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها ونصف النصف . وهكذا إلى ما لا نهاية ، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتناً فإن الحركة ممتنة .

— والحجة الثانية تمثيل للأولى وتسمى « أخيل » مؤداها أنه إذا فرضنا أخيل . « ذا القدمين الخفيفين » يسابق سلحفاة وهي أبطأ الحيوان ، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة ، وأنها يبدآن الحركة في وقت واحد ، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة إلا أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما ثم المسافة الثانية وهكذا إلى ما لا نهاية . — والحجة الثالثة تسمى بالسهم ، وهي قائمة على أن الزمان مؤلف من آتات غير متجزئة ، وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساوٍ له ، فإن السهم في موقفه يشغل في كل آن من آتات الزمان مكاناً مساوياً له ، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزء ، ومعنى ذلك أنه ساكن غير متحرك وهكذا في كل آن . — والحجة الرابعة تسمى بالملعب وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفاً من آتات غير متجزئة ، والمكان مركباً من قط غير منقسمة ، وتلخص كما يلي : لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو قط ← والثلاثة متوازية في ملعب ، الواحد يشغل نصف الملعب إلى اليمين . → والآخر يشغل نصفه إلى اليسار والثالث في الوسط . ولنفرض الأول والثاني يتحركان بسرعة واحدة كل منهما إلى الجهة المقابلة بينما الثالث ساكن في مكانه ، فإن الواحد منهما يصل إلى نهاية

الآخر في زمن هو نصف الزمن الذي يقضيه للوصول إلى نهاية الساكن أى أن الانتقال من إحدى قط المجموع الساكن إلى النقطة التى تليها يتم في آن هو ضعف الآن الذى يتم فيه الانتقال من إحدى قط المجموع المتحرك إلى النقطة التى تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث أن طول الجامع واحد) في زمن معين ، وفي ضعف هذا الزمن فيكون نصف الزمن مساوياً لضعفه وهذا خلف ، وإذن فالحركة وهم .

٥ — ولكن زينون يتجاهل أن كل واحد من المجموعين المتحركين يوفّر بحركته نصف المسافة على الآخر ، بينما المجموع الساكن يبقها على حالها ، وأن هذا هو سبب الفرق في الزمن . كما أنه يتجاهل أن المكان والزمان والحركة أشياء متصلة وأنها مع قبولها للتقسمة إلى ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل إلى أجزاء غير متناهية . قول إنه يتجاهل ولا نزميه بالجهل لأنه لم يقصد إلى قد المقدار للتصل — والمقدار عند بارمنيدس خاصية من خواص الوجود — بل إلى قد المقدار المنفصل كما توهمه الفيثاغوريون ، فجاءت حججه « لهواً جدّياً » على حد تعبير أفلاطون^(١) ، ولكنها جاءت أمراً جديداً في الفلسفة فإنه لم يستعمل الجدل عرضاً وطبعاً على ما يتفق لسليقة العقل ، وإنما قصد إليه قصداً ، ووضعه في صيغة فنية فكان أول واضع لعلم الجدل ، وكانت حججه داعية لتحليل معاني الامتداد ، والزمان والمكان والعدد والحركة واللاتناهية عند أفلاطون ، وبالأخص عند أرسطو .

١٨ — مليسوس :

١ — هو إيونى من ساموس كان أمير البحر على عمارتها في انتفاضها على أثينا فانتصر على عمارة بركليس سنة ٤٤٢ ؛ فكان يجمع بين العلم والعمل كعظم فلاسفة

(١) في محاوراة « بارمنيدس » ص ١٣٧ (ب) .

هذا العصر الأول الذين كانوا يفكرون في الوجود ويشغلون السياسة والاقتصاد .
وضع كتاباً « في الطبيعة أى في الوجود » دافع فيه عن مذهب بارمنيدس
لا ضد القيثاغوريين كما فعل زينون ؛ بل ضد مواطنيه الإيونييين فهو يمثل للذهب
الإيلي في إيونية وآخر رجاله .

ب - وتلخص مناقشته للمذاهب الإيونية القائلة بالكثرة والتغير كما يلي :
لو كانت الأشياء وكيفياتها حقيقية على ما تبدو في الحس ، ولو كان هناك حقاً
تراب وماء ونار وذهب وحديد وأبيض وأسود لوجب أن يبقى كل منها على حاله
بدون تغير ؛ إذ أن ما يتغير يبطل أن يكون هو هو ، وكيف نصدق أن شيئاً هو
بارد بعد أن تكون قد صدقنا أنه حار ؟ ولو صح التغير لكان معناه أن الوجود
ينعدم وأن اللاوجود يظهر ، ولكن الطبيعيين أنفسهم يقولون إن شيئاً لا يخرج
من لا شيء ، ولا يعود إلى لا شيء ، فقولهم يرتد عليهم ، والمعرفة الحسية التي
يعتمدون عليها كاذبة فإنها ترينا الوجود كثرة متغيرة ، والحق الواضح في العقل
أن الوجود واحد متجانس ثابت .

ج - ويتلخص برهانه على هذه القضية في الأقوال الآتية : كل ما يحدث
فله مبدأ وإذن كل ما لا يحدث فليس له مبدأ ، وليس الوجود حادثاً وإلا كان حادثاً
من اللاوجود وهذا خلف ، وإذن ليس الوجود مبدأ ، وما ليس له مبدأ فليس له
نهاية ، وإذن فليس الوجود مبدأ ولا نهاية فهو لا متناهي ، واللامتناهى واحد فقط
إذ يتمتع أن يوجد شيء خارج اللامتناهى ، وهو ساكن من حيث أنه لا يوجد
مكان خارجه يتحرك إليه ، وهو ثابت لأنه إن تغير قد باين نفسه ولم يعد واحداً ؛
وإذن فالوجود واحد لا متناهي ساكن ثابت^(١) .

د - وليس في هذه الأقوال من جديد سوى أن مليسوس يجعل الوجود

(١) انظر أرسطو : السلع الطبيعي م ١ ف ٣ ص ١٨٦ ج ١٠ ص ٢٢ .

لا متناهيًا ، وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناه . وقد اعتقد ملبسوس أن
الطلق من حيث الزمان أى القديم مطلق كذلك من حيث المكان أى لا متناهٍ
ضاد إلى رأى الإيونيين ، ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المدعى الأول إلى
الثانى وأخذ لفظ البدأ على وجهين ففعل أو غلط ، إذ أن ما ليس بحدث وليس
له مبدأ زمانى قد يكون له مبدأ من حيث القدار أى حد وبداية فى المكان .
كذلك نراه يخرج من اللاتماهى إلى السكون مع أنه يتصن تصور الوجود
اللاتماهى يتحرك فى مكانه^(١) . ثم هو يفترق عن بارمنيدس فى نقطة أخرى هى
أنه جرد الوجود من الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة ويصون وحدته دون
أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللاتماهى فى المكان مهما كان لطيفًا . وهناك
فروق آخر يقربه من أكسانوفان هو أنه يضيف للوجود حياة عاقلة فدل بهذا على
ميله إلى وجود روحانى أرقى من وجود بارمنيدس .
والآن نظن الوجهات الثلاث التى أشرنا إليها فى مفتتح هذا الباب قد
توضعت للقارىء ، صرف ماهية كل منها والفرق بينها ، وتدرجها من المحسوس
إلى العقول .

(١) للوضع المذكور .

الفصل الرابع

الطبيعويون المتأخرون

١٩ — أنبادوقليس :

١ — ندرس في هذا الفصل فلاسفة ثلاثة متعاصرين عادوا إلى معالجة المسألة الطبيعية وهم متأرون بالاييلية والفيثاغورية ، يشتركون في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية وأنه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة — ويفترقون في تصور هذه الأصول وطرائق انضمامها وانفصالها . هؤلاء الفلاسفة هم أنكساغورس وأنبادوقليس وديموقريطس . ولما كان الأول قد تأخر في نشر آرائه عن الثاني مع أنه أقدم منه^(١) وكان من جهة أخرى قد عمر بعده وتقليد في أثينا واستقرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل فقد أخرجنا الكلام عليه .

ب — نشأ أنبادوقليس في إغريفنتا وكانت من أعظم مدن صقلية عمراتاً ، وفي أسرة من أوسع أسر المدينة ثروة وفخوذاً ، وكان هو من أنبغ أهل زمانه ، اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة . وقال أرسطو : إنه منشئ علم البيان . أشبه فيثاغورس في كثير من النواحي فكان قوى العاطفة الدينية إلى حد ادعاء النبوة بل الألوهية . واستخدم علمه في سبيل الخير فصدق الناس دعواه ، وكانوا يتسابقون إليه جماعات جماعات أينما حل « يسأله البعض أن يهديهم طريق الصلاح ، ويطلب إليه آخرون أن يكشف لهم القيب ، ويتوسل إليه غيرهم أن

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٣ ص ٩٨٤ ع ١ ص ١٢

يسمهم الكلمة التي تشفى للمرض « على حد قوله هو . وزاد في احترام الناس له وتعاتمهم به أنه كان يعطف على الشعب ويسعى لتحقيق المساواة ، وينذل ماله في الإحسان ، فرض عليه أن يتوج ملكاً على المدينة فأبى ، وعاون على إقامة الديمقراطية ودافع عنها ، ثم حدثته الفيرة على الخير إلى الهجرة ، فجاب أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية وعبر البحر إلى المورة ، وقضى هناك فيما يرجح .

ح — لم يحاول أنبادوقليس رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فصل البرونيون ولكنه وضع أصولاً أربعة : الماء والهواء والنار والتراب ، فكان أول من اعتبر التراب مبدأ ، ولعل ثقل التراب هو الذي منع القدماء من اعتباره كذلك . قال إن هذه الأربعة مبادئ على السواء ليس بينها أول ولا ثاني لا تتكون ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض ، لكل منها كيفية خاصة : الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات ، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية ، وإنما تجتمع العناصر وتنفرد بفعل قوتين كبيرتين يسميهما المحبة والكراهية ^(١) . المحبة تضم الثورات المتشابهة عند التفرق ، والكراهية تفصل بينها ، ويتقلب كل منهما حيناً في الدور الواحد من أدوار العالم دون أن تستقر الغلبة للحبة ، فتسود الوحدة الساكنة ، أو للكراهية فتسود الكثرة للضطربة ، فيمر العالم بلور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده ، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على إصلاحه ، فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة — وهي الكرة الأصلية الإلهية تتحد فيها العناصر جميعاً — وطوراً تنقل الوحدة إلى الكثرة ،

(١) وفي الكتب الرمية أيضاً : المحبة والغلبة — والمحبة والصدوان .

وتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى مالا نهاية . والبور الذى نحن فيه الآن تسيطر عليه الكراهية .

٥ — وتكون الآلهة والنفوس كما تتكون الأشياء الفاسدة (وهو الوحيد الذى أدخل التراب فى تركيب النفس) غير أنها أمرجة يغلب فيها الهواء والنار لذلك كانت ألطف وأدق . فالآلهة الحقة عنده العناصر والمحبة والكراهية . وكذلك تتكون الأجسام الحية : تجتمع العناصر بمقادير معينة بفعل المحبة « فثبتت فى الأرض رؤوس بدون رقاب ، وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف وعيون مستقلة عن الجباه » ، وتتقارب هذه الأمزجة اتفاقاً على أنحاء متعددة ؛ فتكون منها المسوخ ، وتكون للركبات الصالحة للحياة ؛ فنفرض الأولى وتبقى الأخرى . فالحياة تعطل بأسباب آلية هى اجتماع العناصر وتأثير البيئة ، والحياة واحدة فى الأحياء جميعاً لا تختلف إلا بالهلة والكثرة ، فلهيات شعور كما للحيوان . ويفسر الإحساس بأنه تقابل الأشياء وإدراك الشبيه للشبيه : تنبعث عن الأشياء أبخرة لطيفة فتلقى الحواس ؛ فإن كانت النسبة فى التركيب متفقة فى الجهتين . دخل البخار المسام وكان الإحساس وهذا سبب أن الحاسة الواحدة لا تحس ماهو خاص بأخرى ، ولهذا السبب أدخل أنبادوقليس التراب فى تركيب النفس ، أى لكي تدرك الأشياء الترابية ، أما الفكر فمركزه عنده القلب ؛ لأن الدم أكل الأمزجة ، واختلاف الناس عقلاً يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم فى حجمها وطريقة توزيعها وتمازجها . وإنما أخذ أنبادوقليس قوله إن القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب فى صقلية ، وقد مر بنا (١٤ — ١) أن ألقميون إمام مدرسة أقروطونا كان يذهب إلى أن مركز الفكر للنخ — والنفوس البشرية آلهة خاطئة وقت فى سلطان الكراهية ، وقضى عليها أن تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء وأن تنغمص على التوالى جميع الصور الغائبة . قال أنبادوقليس إنه

يذكر حيواته الماضية ويعلم أنه في المرحلة الأخيرة يبلغ بعدها إلى مقامه القديم بعيداً عن الشر والألم — وقد كان فيثاغورس قد قال مثل ذلك عن نفسه .
ووسيلة النجاة التطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس . فإن الحواس كثرة .
وشقاق تخدعنا بأمور زائلة ، والعقل وحدة ومحبة ، والغاية القصوى العودة
للحبة والوحدة .

٥ — ولسنا ندري كيف تنفق هذه الغاية مع النور (١٣ — ج) ولا كيف
تكون العناصر في وقت ما — مع تباينها تبايناً جوهرياً — كرة متجانسة ثم
تفصلها الكراهية مبادئ متباينة ثم تضمها المحبة في كرة متجانسة . ولسنا ندري
ماهية المحبة والكراهية ، أتصورهما قوتين روحتين قسميهما الخير والشر ،
أم قوتين طبيعيتين قسميهما التجاذب والتنافر ؟ الفرض الأول يؤيده أن المحبة
في رأى أبنا دوقليس علة النظام والخير والجمال البادية في العالم ، والكراهية علة
الاضطراب والشر والقيح^(١) ، والعلة التي من النوع الأول على الأقل عاقلة
بالضرورة ، ولكنه في تفسيره أصل الأحياء بصور المحبة تفعل فعلا آليا ، والأحياء
تتألف اتفاقا بحيث يترجح الفرض الثاني ، ونحن على الحالين بإزاء مذهب ثنائي
ناقص قلق ومنشأ هذا القلق تأثر أبنا دوقليس بالمذاهب السابقة ومحاولته الملامة
بينها ، فقد عنى بالعلم الطبيعي على طريقة الإيونيين ولم يؤثر مادة على أخرى بل
جمع بين المواد الأربع ، إلا أنه خطى خطوة إلى الأمام بفصله العلة عن المادة
. ووضعها مستقلة . وقد أخذ عن فيثاغوريين التطهير والتتابع والدور وفكرة
أن الأشياء مركبات بمقادير معينة أى بنسب عديدة . وتابع بارمنيدس في القول
بالكرة الأصلية ، وفي إنكار بعض التغير ، وهو التشير الكيفي ، فتصور حقائق

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ص ٩٨٥ ج ١ س ١ — ١٠ .

الأشياء بأصولاً ثابتة الماهية وتصور التغير تنقل هذه الأصول — فجاء مذهبه مناجاً لمن عناصر مختلفة .

٢٠ — ديموقريطس :

١ — ولد في أبديرا من أعمال تراقية ، وكانت مدينة غنية بناها فريق من الإيونيين بالقرب من مناجم ذهب ، وقد ذكر عن نفسه « أن أحداً من أهل زمانه لم يتم بمثل ما قام من رحلات ولم ير مثل ما رأى من بلدان ولم يستمع إلى مثل ما استمع من أقوال العلماء . ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون » . وفي مقدمة الذين استفاد بعلومهم رجل اسمه لوقيبوس يرجع أنه ولد في ملطية ورحل إلى إيليا ، وأخذ عن زينون ثم جاء أبديرا وأنشأ فيها مدرسة . وهذا كل ما نعرف عنه ، لذلك لا يفرد له مكان في تاريخ الفلسفة ، وأرسطو نفسه يقرن اسمه دائماً باسم ديموقريطس تلميذه وصديقه ، ويضيف إليهما مذهباً واحداً . وعُرف هذا المذهب في القديم من كتب ديموقريطس ، وكانت تؤلف موسوعة كبرى في أسلوب تعليمي تناولت أصناف العلوم والفنون (الأخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والزراعة والصنائع) ولم يبق لنا منها سوى شذرات متفرقة .

ب — وي لوح أن أصل المذهب محاولة التوفيق بين الإيلية والتجربة ، وأن لوقيبوس وديموقريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين إن الوجود كله ملاء ، وإن الحركة ممتنة بدون خلا ، والخلاء لا وجود ، ومن جهة أخرى بأن الكثرة والحركة لا تتكرر . ودلتها التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس ، كالذرات الملونة التي تنوب في الماء ، والذرات الرائحية التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء . ودلتها التجربة أيضاً على

أن اللبن والخشب يرشح منهما الزيت واللآء ، وأن الضوء يمتزق في الأجسام الشفافة ، وأن الحرارة تمتزق جميع الأجسام تقريباً ، فبذلك أن في كل جسم مسام خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها . وكانت طريقتهما في التوفيق أن قسا الوجود الواحد للتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناه من الوحدات للتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لثنائها في الدقة ، ووضعها في خلاء غير متناه تتحرك فيه فتتلاق وتفترق فتحدث بتلاقيها واقترانها الكون والفساد . وقالوا : إنها قديمة من حيث أن الوجود لا يخرج من اللاوجود ، وأنها دائمة من حيث أن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود ، وإنها متحركة بذاتها . وواحداهما الجوهر الفرد ، فإنها جميعاً امتداد فحسب أو ملاء غير منقسم ، فهي متشابهة بالطبيعة تمام التشابه ، وليست لها أية كيفية ولا تمتاز بغير الخصائص اللازمة من معنى الامتداد وهي الشكل والقدير : أما الشكل فمثل Δ و N ومنها المستدير والمجوف والمحدب والأملس والخشن إلى غير ذلك ، وأما القدير فيتفاوت مع إياها القسمة وخلوه عن القتل . كذلك يتميز الخلاء الفاصل بينها بالمقدير والشكل . وليس الخلاء عدماً ولكنه امتداد متصل متجانس يفترق عن اللآء بخلوه من الجسم والمقاومة . ويسمى لوقيبوس وديموقريطس اللآء وجوداً والخلاء لا وجوداً ، ويعتبرانهما علتين مادتين على السواء ^(١) ذلك أنهما خلأ أنه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ، ولما كانت الكثرة ، ولا تمتعت الحركة ، وأن القول بالحركة والكثرة يقتضى حتماً القول بالخلاء واعتباره مبدأ حقيقياً إلى جانب اللآء .

ح — وتصيل القول في الكون والفساد أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم وتوجهها إلى كل صوب في الخلاء الواسع ، فتقابل على أتحاء لا تحصى ،

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ص ١٨٥ ع ب س ٤ — ٢٠ وكتاب الكون والفساد م ١ ف ٨ ص ٣٢٤ ع ب س ٢٥ — ٣٥ .

وتشابهات بنواتها وتأنف فى مجاميع هى للوجودات . وإنما تختلف للوجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلاً ومقداراً ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيباً ووضعاً بعضها من بعض : الترتيب مثل $N \wedge$ و $\wedge N$ والوضع مثل H و Ξ أو Z و N ^(١) بحيث يمكن القول أن الأشياء هنلمسة وعدد . ولما تتكون المجاميع تكتسب الثقل والخفة ، فالأثقل هو الأكبر حجماً ، والأقل خلاء يستقر بسهولة فى المركز ويتحرك ببطء ، والأخف هو الأصغر حجماً ، والأكثر خلاء ينتشر بسهولة نحو محيط المجموع سواء أ كان هذا المجموع علماً أو شيئاً جزئياً فى العالم الواحد . وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها ، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الأشياء ومساقها ووضعها ، ومن ناحية أخرى لتركيب الأشخاص وتغيرهم من حال إلى حال والشواهد كثيرة ^(٢) . لذلك يقول ديموقريطس إنها « اصطلاح » أى نسبة حادثة بين الجواهر فى الأشياء وفى الحواس ، وأنها موضوع معرفة غامضة . أما الجواهر والخلاء فإنها موجودة حقاً وهى الموضوع الوحيد للمعرفة الحقة .

٤ — والنفس مادية طبعاً مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة من حيث أن النفس مبدأ الحركة فى الأجسام الحية . ومثل هذه الجواهر هى للمستديرة التى تؤلف النار ألطف المركبات وأكثرها تحركاً فالنفس جسم نارى . وهذه الجواهر منتشرة فى الهواء يذفها إلى الأجسام فتنتفل فى البدن كله وتتجدد بالتنفس فى كل آن ، وما دام التنفس دامت الحياة والحركة ^(٣) . وهى أوفر عدداً فى مراكز الإحساس والفكر ، أى فى أعضاء الحواس والقلب والكبد والمخ فإنها تكتسب

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة : للوضع المقدم .

(٢) أرسطو : الكون والفساد م ١ ف ٢

(٣) أرسطو : كتاب النفس م ١ ف ٢ ص ٤٠٣ ع ب إلى ص ٤٠٤ ع ١

الحساسية إذا توافرت . وما دامت حاصلة كلها في البدن دام الشعور ، فإننا قد بعضها كان النوم واللاشعور ، وإذا قد معظمها كان الموت الظاهر ، وإذا تحدث جيمعاً كان الموت الحقيقي أى فناء الشخص . وتحقيق الإدراك الحسى أن بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام فى كل وقت محفوظة بخصائص الجسم التحللية منه ، فى صور وأشياء تعمل فى الهواء المتوسط بين الشئ والحاسة فصل الخاتم أو الطابع فى الشمع وتنفصل فى مسام الحواس فتدرك ، وإنما يختلف انفعالنا بها لاختلاف الجواهر للثقة للأجسام ، فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمرة بينما اللساء تؤلف الأجسام الحلوة وهكذا . وأما الفكر فهو الحركة الباطنة التى تحملها الإحساسات فى المخ ليس غير ، أو هو الصور المحسوسة مطلقة فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . ولم يخرج عن المادة وإذن فليس للإنسان أن يرجو خلوداً وإنما سعادته فى طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والمخاوف ، وتحقق هذه الطمأنينة بالملم والتسليم لقانون الوجود والتمييز بين الذات والتزام الحد للالتم فيها ، (فإن تجاوز الحد يجر الألم) واجتناب الافعالات العنيفة .

هـ — فديموقريطس قد مضى بالمذهب الآلى إلى حده الأقصى ووضع فى صيفته النهائية فقال : إن كل شئ امتداد وحركة فحسب ولم يستثن النفس الإنسانية كما رأينا ولم يستثن الآلهة ، فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالبر لا أن تركيبهم أدق ، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير ولكهم لا يخلدون فإنهم خاضعون للقانون العام ، أى لفساد بمد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من « المقاومة والحركة والتصادم » دون أية غاية أو علة خارجة عن الجواهر مثل الحبة والكراهية ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ودون أية كيفية ، فالذهب غاية فى البساطة ولكنه حافل بالصعوبات ، فاهى الضرورة التى يزعمها ديموقريطس لاجتماع الجواهر وتفرقها

على نظام مطرد وأنواع ثابتة ؟ أليس الأصح أن عالمه عالم اتفاق ومصادفة ؟ بل ما هي علة الحركة منظمه كانت أم مضطربة ؟ ونحن نفهم أن الثقل غير لازم بالذات من الكمية ولكن سلبه عن الجواهر يسلب عنها الحركة فتبقى في سكون مطلق ، ثم كيف تتفاوت الجواهر بالمقدار وتتفق في عدم الاقسام ، بل كيف يمكن أن يكون عدم الاقسام خاصية أصلية للجوهر والجوهر امتداد بحيث خلو من كل مبدأ يردده للوحدة ؟ وما هو الخلاء وكيف يوجد امتداد غير مقاوم ؟ وديموقريطس يعتبر المعرفة الحسية نسبية ، ويقول إن المعرفة الحقة في العقل ، ولكنه يجعل العقل صدى الحس ، ولا يفسر كيف يرتفع العقل فوق الحس ويدرك الالامحسوسات مثل الجواهر والخلاء ، وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة للمادية بما هي مادية ؟

٢١ — أنكساغورس :

١ — ولد في أقلازومان بالقرب من أزمير من أعمال إيونية في أسرة شريفة ، وتلقى العلم في مدرسة أنكسيانس على ما يرجح ، ولما ناهز الأربعين نزع إلى أثينا وكانت قد بلغت مكانة عالية بعد انتصارها على القوس وصد غارتهم عن العالم اليوناني ، وكان بركليس يستقدم إليها الأدباء والعلماء ليجعل منها مركز اليونان في الثقافة والسياسة على السواء ، فلما دخلها أنكساغورس دخلت معه الفلسفة لأول مرة . أقام فيها ثلاثين سنة كان في خلالها قطب الحركة الفكرية ، ولما آذن نجم بركليس صديقه وولي نعمته بالأفول أصبح هدفاً لكيد الخصوم السياسيين ، واتهمه هؤلاء بالإلحاد آمليين أن ينالوا من الرجلين جميعاً ، واستشهدوا بما كان قد ذهب إليه من أن القمر أرض فيها جبال ووديان ، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية كما

يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار . ولم يكن
الأتينيون يطبقون مثل هذا القول لاعتقادهم أن كل ما هو سماوى فهو الهى ،
فأضطر للمنادرة المدينة وعاد إلى آسيا الصغرى فنزل لميساقوس ومات فيها .

ب — وهو يعتقد أن الأشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا ، وأن قسمة
الأجسام بالثمة ما بلغت تنتهى دائماً إلى أجزاء مجانسة للكل : تنتهى إلى لحم في
اللحم وإلى عظم في العظم فلا تلاشى أبداً طبيعة الشئ المقسم ، وعلى ذلك فلا ترد
الأشياء إلى مادة واحدة أو بضعة مواد معينة ومن باب أولى إلى تنوع الكمية
والحركة . على أن الذى حدا بالطبيين إلى مواقفهم هو المشاهد من تحول الأشياء
بعضها إلى بعض وضرورة تفسير هذا التحول وأنكساغورس يعلم ذلك — يعلم
مثلاً أن الخبز الذى نأكله والماء الذى نشربه يتجان جميع أجزاء البدن على
السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر الخ . ولكنه يأبى أن يتأبههم ويقول : إذا
كان الوجود لا يخرج من اللاوجود — باتفاقهم جميعاً — « فكيف يخرج
الشعر من اللاشعر واللحم مما ليس لحماً ؟ » أماننا ثلاث قضايا كبرى : الأشياء
متباينة بالثمة — ولا يخرج الوجود من اللاوجود — والكل يتولد من
الكل (أى شئ يتولد من أى شئ) فإذا أردنا الاستمسك بها جميعاً قلنا إن
الأشياء موجودة بعضها فى بعض على ما هى وإن الكل فى الكل أى أن الوجود
مكون من مبادئ لا متناهية عدداً وصغراً هى طبائع أو جواهر مكيفة فى أنفسها
تتجمع فى كل جسم بمقادير متفاوتة ، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والقساد
ويتمين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه بحيث يكون كل جسم عالماً
لامتناهياً يحوى الطبائع على اختلافها كلاً منها بمقدار فتختلف الظواهر والأسماء .
وإذن فالماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية فى الصغر عظمية ولحمية ودموية .
بل إن اللبائى جميعاً تلتقى فى كل ذرة عظمية ولحمية ودموية وغيرها تقع تحت

الحس فلا يوجد جسم محسوس متجانس مهما دق بل للتجانس الطبائع الأولى لذلك سميت بالتجانسات (« متشابهة الأجزاء » عند الشهرستاني) وهى أدق من أن ينالها الحس ، ولا يوجد كل هو أبيض خالص أو أسود أو حلو أو لم أو عظم ولكن ما يقلب فى الشيء هو ما يلوح أنه طبيعته فيعرف به ويتميز عما عداه . فالكون والفساد استحالة شيء إلى شيء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس أو ينقص فيخفى عنها ، وبعبارة أخرى « الكون ظهور عن كون (الشهرستاني) والفساد كون بعد ظهور دون أى تغير فى الكيفية ^(١) .

ح — والطبائع قديمة ولكنها ليست متحركة بذاتها ، وليس لها ما يجعلها تنظم من تلقاء نفسها وقد كانت فى الأصل مختلطة أشد اختلاط ، وكان المزاج الأول متساوياً غاية التساوى لا يتميز فيه شيء من شيء على ما رأتى أنكسيمندريس حيث وضع اللامتناهى ، ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التى ميزتها ونظمها . وليس هذا الفاعل الاتفاق فـ الاتفاق سوى لفظ نستربه بحزنا عن اكتشاف العلة — وليس هذا الفاعل القدر فـ القدر سوى لفظ أجوف اخترعه الشعراء — إنما الفاعل العقل « أطف الأشياء وأصفها بسيط مفارق للطبائع كلها إذ لو كان متمزجا بشيء آخر أيا كان لشابه سائر الأشياء ، ولما استطاع وهو متمزج أن يفعل بنفس القدرة التى يفعل بها وهو خالص ، عليم بكل شيء ، قدير على كل شيء متحرك بذاته » حرك المزاج الأول فى إحدى قطعه فامتدت الحركة واتسعت فى دوائر متتابعة حتى عمت الكل واقتضت الأجرام السماوية من المركز (الأرض) بالحركة الأولى ، وترتبت الأشياء كل فى مكانه ، الخفيف إلى أعلى والثقيل إلى أسفل ، وسنظل الأجرام السماوية مستقلة حتى تنفذ القوة التى

(١) أرسطو: السماع الطبيعى م ا ف ٤ كله — الكون والفساد م ا ف ١ ص ٣١٤

ع ا س ١٩ — ٢٠ — ما بعد الطبيعة م ا ف ٣ ص ٩٨٤ ع ا س ١١ — ١٦ .

تستقيها في مداراتها فعود إلى المركز . أما الأجسام الحية فقد أتتها الحياة بمشاركة العقل والعقل نفس تصدر عنها نفوس .

٥ — ولستنا تناقش أنكساغورس فيما يثير مذهب من إشكالات أهمها وضعه عددا لامتناهياً من الطبائع في الجسم التناهي ، وتقتصر على ملاحظة أنه في تفصيل التكوين يفسره تفسيراً آلياً مثل من تقدمه من الطبيعيين^(١) حتى أنه يعلل رقي الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض ، ورقي الإنسان على الحيوان بأن له يدين وأن اليد خير الآلات وتعودجها دون أن يضيف أى أثر للعقل الذى قال به علة محركة منظمة بحيث يمكن وصف مذهب بأنه « آلية كينية » . الحق أنه لم يظن نلصّب هذه الفكرة ولم يوفق لاستغلالها ، ولكنها فكرة جليلة كافية لأن تجعل له مكاناً خاصاً في هذا الدور من الفلسفة قال بها « فيدا كانه الوحيد الذى احتفظ برشه بإزاء هذين سلفائه »^(٢) واهتزت لها نفس أفلاطون وانبثت إلى تفكير بعيد المدى^(٣) . وإذا أضفنا إليها تصور الوجود طبائع وماهيات ، أى أشياء عقلية ومقولة عددنا أنكساغورس طليعة الحركة السقراطية والفلسفة الروحية .

(١) أفلاطون : فيثون ص ٩٨ — ٩٩ — أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ص ٩٨٥ ج ١ ص ١٨ — ٢٢ . وانظر فيما بعد عدد ٣٤ — ١ .
(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ج ب ص ١٥ — ٢٠ .
(٣) فيثون : ص ٩٧ وما بعدها .

الفصل الخامس السوفسطائيون

٢٢ — نشوء السوفسطائية :

١ — بالرغم مما ذكرنا من عناية القيثاغوريين بالأخلاق والإيليين بالمبادئ العقلية والجدل ، فإن الفكر اليوناني كان في هذا الدور الأول منتجاً نحو العالم الخارجي مستغرقاً فيه . أما العالم الداخلي الذي هو مصدر الأخلاق وموطنها ، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فلم يكن بهما بالذات . ولكنه لم يلبث طويلاً حتى طرأت عليه أحوال ساقته إلى الاشتغال بهذه الناحية من الفلسفة ، فبذل فيها نشاطاً عظيماً وذهب في مسائلها كل مذهب ، فكانت النتيجة وضع المنطق والفلسفة الخلقية والسياسية . ذلك أنه بعد أن دحرت أثينا القرس وحفظت لليونات استقلالهم وعقليتهم مضى هؤلاء يستكملون أسباب الحضارة بهمهم جليلة ، ونبغ فيهم العلماء والشعراء والقانون والمؤرخون والأطباء والصناع ، وقويت الديمقراطية في جميع المدن ، وتعاطف التنافس بين الأفراد ، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم الشعبية ، وشاع الجدل القضائي والسياسي ، فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الحاجة واستيلاء الجمهور ، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبهم فاقبلوا مدعى بيان ، وهؤلاء هم السوفسطائيون ملأوا النصف الثاني من القرن الخامس .

ب — وكان اسم « سوفيست » يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات ، وبنوع خاص على معلم البيان . ثم لحقه التحقير في عهد

سقراط وأفلاطون ، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين . فالطين وكانوا متجرين بالعلم . أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله ، خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرمون لغير تخرج تلاميذ يحدقونه ، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد وتقيضه على السواء ، ويأراد الحجاج الخلابه في مختلف المسائل والواقف ، ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة ، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي . ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها ، والقضايا وأنواعها ، والحجج وشروطها ، والمغالطة وأساليبها ، فقاموا في هذه الناحية من الثقافة أحرأ حقيقاً بالذكر . أما سائر العلوم فكانوا يلون بها إلماً يساعد على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم ، فتنالوا بالجدل للذاهب الفلسفية المعروفة وعارضوا بعضها ببعض ، وتطرق عبثهم إلى المبادئ الخلقية والاجتماعية ، فجادلوا في أن هناك حقاً وباطلاً وخيراً وشرّاً وعدلاً وظلماً بالذات ، وأذاعوا التشكك في الدين ، فسخروا من شعائره واختلقوا على آلهته الأفاويل ، ومجدوا القوة والغلبة ، وكان الأمر إلى الديموقراطية تتمدد فيها القوانين وتتناسخ فيدخل على النفوس أن القانون والحق ما يريده القوى .

ح — وأما اتجارهم بالعلم فقد كان شائناً حقاً : كانوا يتنقلون بين المدن يطلبون الشباب الثرى ويتقاضونه الأجور الوفيرة ، وكان هذا الشباب يهرع إليهم ليقبضوا بالعلم فوق ما توفر له من أسباب الغلبة كالجمال والعصية ، فيستمع إلى خطبهم العلنية ودروسهم الخاصة ، فأصابوا مالا طائلاً وجاهاً عريضاً ، ولكن اليونان كانوا يستبجحون أن يباع العلم ويشري ، وكانوا يفهمون للدراسة على أن التلاميذ يقدون على المعلم يقيم في مكان دائم ، ولا يبدلون من المال إلا الضروري لحاجات الدراسة ، فعكس السوفسطائيون الآية وتنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرف والصنائع ، فلحقهم الزرابة . لم يأخذوا بالعلم على أنه معرفة الحقيقة ، ولم يكثرثوا

لقيمته الثابتة ولا لفطرة العقل التي تدفعه لطلب الحق ، بل استعملوا العلم وسيلة
لجز منفعة غريبة عن العلم ، وهزأوا من العقل ، فكانوا معلمين وخطباء ولم يكونوا
حكاء . هذا هو الموقف الشاذ الأثيم الذي جعل اسمهم سبة على مر الأجيال .
وأشهرهم اثنان : بروتاغوراس وغورغياس .

٢٣ — بروتاغوراس :

١ — ولد في أبديرا وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس . وبعد أن طاف
أنحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقي فيها الخطب البليغة قدم أثينا حوالى سنة ٤٥٠
ولم تطل إقامته فيها لأنه كان قد نشر كتابا أسماه « الحقيقة » وردت في رأسه
هذه العبارة : « لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين
فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة »
فاتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام وأحرقت كتبه علناً قهر هاربا ومات غرقاً في
أثناء فراره .

ب — وقد وصلت إلينا من الكتاب المذكور عبارة أخرى هي قوله :
« الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود
ما لا يوجد » ، وشرحها أفلاطون كما يلي قال ^(١) : يتبين معناها بالجمع بين رأى
هرقليطس في التغير المتصل وقول ديموقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد
للمعرفة فيخرج منهما « أن الأشياء هي بالنسبة إلى على ما تبدو لى ، وهي بالنسبة
إليك على ما تبدو لك وأنت إنسان وأنا إنسان » فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من
حيث هو كذلك لا الماهية النوعية ، ولما كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً
وشعوراً ، وكانت الأشياء تختلف وتغير ، فإن الاحساسات تعتمد بالضرورة

(١) في محاوره « تيتاتوس » ص ١٥٢

وتناقض : « أليس يحدث أن هواء بينه يرتش منه الواحد ولا يرتش الآخر ، ويكون خفيفاً على الواحد عنيماً على الآخر ؟ فإذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته ؟ هل هوال إنه بارد أم هوال إنه ليس بارداً ؟ أم نسلم أنه بارد عند الذي يرتش ، وأنه ليس يبارد عند الآخر ؟ »^(١) « وإذن فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته ، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضغط . . لأن كل شيء في تحول مستمر » فما نحسه فهو موجود على النحو الذي نحسه وما ليس في حسنا فهو غير موجود ، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد ، و يتنوع الخطأ إذ يتنوع أن تصور غير ما تصور في وقت ما . والنتيجة المنطقية أن ما يصدق على المعرفة يصدق أيضاً على العمل ، وأن القرد مقياس النفع والضرر والخير والشر والعدل والظلم ، غير أن هذا لا يعني ترك الأمور فوضى وإنكار الحكمة والحكيم ، فإن من التصورات ما بعنه « خير » من بعض ، فالطبيب حكيم إذ يستخلم العقاقير لاستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض ، والأولى « خير » من الثانية ، والسوفسطائي أو تلميذه حكيم إذ يبحث في السياسة مثل هذا الاقلاب ، فإسمى حقا في العمل هو النافع في وقت معين وظروف معينة^(٢) .

ح — ويتابع أرسطو أفلاطون في تأويل عبارة بروتاغوراس^(٣) ، على أن لأفلاطون محاولة اسمها « بروتاغوراس » أقدم من « تيتياتوس » يصور فيها السوفسطائي حيا رزق غير شاك لا كثيراً ولا قليلا بينما هو يقول عنه في المحاوراة الأخرى إنه مات من زمن طويل ، ويورد « مذهب » على أنه « رأى خاص »

(١) لهذا دعا الاسلاميون مذهبه بالتدنية : رأى كل فرد حق « عنده » وبالحساس إليه

(٢) محاولة « تيتياتوس » ص ١٦٦ — ١٦٨

(٣) ما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥

يختلف عما كان يعلنه للجمهور . وما يلاحظ أيضاً أن بروتاغوراس علل توقفه عن القول بالآله بصعوبة المسألة من جهة ، وبقصر العمر من جهة أخرى ولم يقل « الآلهة موجودون بالإضافة إلى من مؤمن بهم وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم » . لهذا كله يمكن الارتياح في أن يكون بروتاغوراس قد ذهب إلى هذا الحد من الشك ويبقى أن « مذهبه » يمثل النتيجة المحتومة لمذهب هرقليطس ، وأن أفلاطون اتخذ اسم بروتاغوراس عنواناً لها ، وكل قصده أن يبرزها في صورة قوية .

٢٤ — غورغياس :

١ — ولد في لوشيوم من أعمال صقلية ، وأخذ العلم عن أنابوقليس واشتغل بالطبيعيات مثله وعنى باللسنة والبيان ، فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم . قدم أثينا سنة ٤٢٧ يستنصرها باسم مدينته على أهل سراقوسة ، فخاب ألباب الأثينيين ببلاغته . ويصوره أفلاطون في الحوار المتنون باسمه مفاخرًا بمقدرته على الإجابة عن أى سؤال يلقي عليه . مات في تساليا ، وقد قاربت سنه المائة أو جاوزتها وعظم صيته وضخمت ثروته .

ب — وضع كتاباً « في الوجود » قصد به إلى التخليل لفنه والإعلان عن مقدرته بالرد على الإيليين والتفوق عليهم في الجدل . وتتلخص أقواله في قضايا ثلاث . الأولى : لا يوجد شيء . الثانية : إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه . الثالثة : إذا فرضنا أن إنساناً أدركه قلن يستطيع أن يبلّغه لغيره من الناس — أما عن الأولى فيقول : الوجود غير موجود من حيث أنه لا وجود . والوجود غير موجود كذلك ، فإن هذا الوجود إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً فهذا يعني أنه ليس له مبدأ وأنه لا متناه ولكنه محو بالضرورة

في مكان ، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه ، وهذا يناقض كونه لا متناهياً وإذن فليس الوجود قديماً . أما إن كان حادثاً فلما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود ، ففي القرض الأول لا يصح أن يقال إنه حدث لأنه كان موجوداً في الشيء الذي أحدثه فهو إذن قديم . وفي القرض الثاني الامتناع واضح — وأما عن القضية الثانية فإنه يقول : لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة العلوم بالعلم ، أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود وأن يوجد الوجود على ما تصوره ، ولكن هذا باطل فكثيراً ما نتخذنا حراسنا وكثيراً ما تركب الخيلة صوراً لا حقيقة لها — وأما عن القضية الثالثة فترجع حجة إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أى رموز وليست مماثلة للأشياء المفروض عليها ، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع والعكس بالعكس فإن ما هو موجود خارجاً عنا مغاير للألفاظ ، فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء ، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان ^(١) .

ح — هذا مثال من عبث السوفسطائيين ومما يقل من أنهم أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها في الجمهور وأنهم مهدوا للنطق وللأخلاق . فقد كادوا يقضون على الفلسفة لولا أن أقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة .

(١) انظر الكتاب المنسوب إلى أرسطو : « في مليسوس وأكاثونان وغورغياس »

ف ٦٥ . — ويسمى الاسلاميون موقفه بالنمادية : مامن قضية إلا ولها معارضة بتلها قوة .

الفصل السادس

سقراط

٢٥ — حياته :

١ — نحن نعلم أن سقراط ولد في أثينا وعلم فيها واتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام . ونعلم أنه أثار من الإعجاب والمداوة في آن واحد ما لا يتفق إلا للرجال المتنازين ، وأن أثره كان من القوة بحيث أن اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . فإذا أردنا أن تصور شخصيته وأن نقيد آراءه — وهو لم يكن بالكتابة قط — اعتراضنا تضارب الروايات وتباين المدارس الآخذة عنه ^(١) ، وأشهر الروايات ثلاث صادرة عن ثلاثة معاصرين هم : أرسطوفان وأفلاطون وأكسانوفون . أما الأول فشاعر هزلي يقوم فنه على المزج والمهجو ، فليس من الحكمة أن نعول على كلامه وسنعود إليه بعد قليل . وأما أكسانوفون فلم يكن من أخصاء سقراط حكم عليه بالنفي ثلاثين سنة قبل محاكمة سقراط بستين ، ولما عاد كان أفلاطون قد نشر مؤلفاته « السقراطية » ^(٢) ، فشرع هو يكتب « مذكرات سقراط » واضعاً الأحاديث متأثراً بتأخيه خاصة من نواحي الفيلسوف هي هذه البساطة المعروفة عنه ، فغلا في تصويرها وأبلغها حد التبذل ، فأخرج لنا صورة تافهة لا تقسم ما كان لسقراط من خطر ، فلا يبقى سوى أفلاطون لتلتمس عنده ترجمة لسقراط وهو تلميذه الأمين لزمه طوال السنين العشر الأخيرة وعرف

(١) مدرسة أفلاطون (الباب الثاني) ومدارس « صغار السقراطيين » (الفصل الأول من الباب الرابع) .

(٢) انظر فيما بعد عدد ٢٩ — ب و ٣٠ — ١ .

التلاميذ القدماء وشهد الحاكمة واختلف إليه في سجنه وحفظ له أجل الذكرى .
ولكن كتب أفلاطون محاورات يتوارى فيها وراء شخص سقراط ، يستخدمه
لأغراضه وينطقه بأفكاره على ما يفعل مؤلف القصص التمثيلية ، فكيف السبيل
الى تبين الحقيقة من الخيال والتمييز بين ما لأفلاطون وما لسقراط من آراء ؟
لمسألة دقيقة ، ونعتقد أن المراجع المأمونة هنا المؤلفات الأولى فى قرية العهد
بسقراط ، وغرضها الرواية والحاكاة يضاف إليها الصنمحات التاريخية فى «فيدون»
وبعض مواضع من المؤلفات الأخرى . ثم إن لأرسطو نصوصاً قليلة ولكنها
صریحة تعين على تصوير المذهب .

ب — اشتد بسقراط الميل للحكمة فى سن مبكرة فأخذ يفتدى عقله ويمذهب
نفسه لأنه فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكامل العمل ، فن الناحية العقلية أفاد
من مناهج السوفسطائيين ولم يأخذ بشكوكهم ونظر فى الطبيعيات والرياضيات
ولم يطل النظر لبعدها عن العمل فضلاً عن تناقض الطبيعيين فيما بينهم واقتنع بأن
العلم إنما هو العلم بالنفس لأجل تقويمها ، واتخذ شعاراً له كلمة قرأها فى عهد دلف
هى « اعرف نفسك بنفسك » . ومن الناحية الخلقية كان يقابل مزاجه الحاد
ويقسو على جسمه القوى ليروضه على طاعة العقل . فلما تم له بعض ما كان
يبتنى طلع على الأثينيين يخوض معهم فيما كان يثيره السوفسطائيون من مسائل
أدبية وخلقية واجتماعية ، والأثينيون يقبلون عليه رغم دمامة خلقته معجبين بحديثه
البسيط البليغ مما وبقة عارضته وشدة مراسه فى الجدل . ولم يكن له مدرسة
بمعنى الكلمة بل كان يجتمع بالناس أينما اتفق ، فيجادل أو يخاطب أو يشرح
الشعراء . وكانت له مع ذلك حلقة من الإخوان والمريدين منهم الأثينيين ومنهم
الغريب يختلف إلى أثينا من حين إلى حين ليراه ويستمتع إليه — منهم حديث
العهد بالفلسفة ومنهم المعروف باتيانته لمدرسة أخرى . وكان يؤثر التحدث إلى

الشباب يصلح ما أفسد السوفسطائيون من أمرهم ويصرم بالحق والخير ليمى البلاد مستقبلاً طيباً على أيديهم . وحدث أن سأل أحد مريديه كاهنة دلف الناطقة بوحى أبولون « هل يوجد رجل أحكم من سقراط ؟ » فكان الجواب بالسلب ، فسحب له سقراط ولم يكن يرى في نفسه شيئاً من الحكمة وأراد أن يستبين غرض الإله فطلق يمتحن الشراء والخطباء والفنانين والسياسيين ليتحقق إن كان أحكم منهم ويكشف عن ماهية حكته . كان يألم في حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذوه من فهم فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً . وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن أو عن إلهام إلهي وكلاهما مبين للعلم^(١) وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكته قائمة في علمه بجهله بينما غيره جاهل يدعى العلم . فضى في صمته يئذل الحكمة بلائعن وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية ، وأن الله أقامه مؤدياً عمومياً مجانياً يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية . — وكان إلى جانب هذا وطنياً صادقاً وجندياً باسلاً ، خدم في الجيش ضمن المشاة واشترك في حربين دامت الأولى من سنة ٤٣٢ إلى سنة ٤٢٩ ، ووقعت الثانية سنة ٤٢٢ وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤ فدل في كل فرصة على رباطة جأش وشجاعة وصبر على مكارِه الجندية ، ونجى من اللوث ألفيادس في إحدى المعارك وأكسانوفون في أخرى . وأصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ ، وكان عضواً في لجنته الدائمة سنة ٤٠٦ فحرف بالنزاهة واستقلال الرأي بين الديموقراطيين والأرستقراطيين ، وكانت له مواقف مشهودة جبر فيها بالحق والعدل مستهدفاً للخطر صامداً للهياج . وما أن اهضمت مدة انتخابه حتى عاد إلى سابق أمره من البحث والإرشاد إلى أن بلغ السبعين^(٢) .

(١) انظر فيما بعد عدد ٤٠ — ج .

(٢) انظر أفلاطون : « احتجاج سقراط على أهل أثينا » .

١ - اتهم سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة . أما في البحث فكان له مرحلتان « التهم والتويد » : ففي الأولى كان يتصنع الجهل ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه ، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ، ولكمهم لا يسلونهم فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل - وهذا ما يسمى بالتهكم السقراطي أى السؤال مع تصنع الجهل^(١) أو تجاهل العالم ، وعرضه منه تحليل العقول من العلم السفسطائي أى الزائف وإعدادها لقبول الحق . وينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجادلونها فيصاون إليها وهم لا يشعرون ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم - وهذا هو التويد أى استخراج الحق من النفس . وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه - وكانت قابلة - - إلا أنه يولد نفيس الرجال^(٢) . والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون .

ب - وأما في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويمبر عنها بالحد ، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أى تكوين معان تامة الحد ، فكان يستعين بالاستقراء ، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ويرد كل جدل إلى الحد والماهية ، فيسأل ما الخير وما الشر ، ما العدالة وما الظلم ، ما الحكمة وما الجنون ، ما الشجاعة وما الجبن ، ما التقوى وما الإحلال وهكذا . فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني

(١) أفلاطون : « الجمهورية » م ١ ص ٣٣٧ (١) .

(٢) أفلاطون : « تياتون » ص ١٤٩ - ١٥٢ .

حدا جامعاً مانعاً ، و يصنف الأشياء في أجناس وأنواع ليتنوع الخلط بينها ، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ و إيهام اللغاني و يهربون من الحد الذي يكشف المغالطة . فهو « أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً وتوسل إليه بالاستقراء و إنما يقوم العلم على هاتين السامتين ، يكتبس الحد بالاستقراء و يركب القياس بالحد ، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين » ^(١) . ولقد كان لاكتشافه الحد والمناهية أكبر الأثر في محير الفلسفة ، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس وغيروح العلم تغييراً تاماً ، لأنه إذ جعل الحد شرطاً له قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات وقوله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية ، فهو موجد « فلسفة اللغاني » أو الماهيات التجلية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومقولة .

ح — سقت الإشارة إلى أنه لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات ولم يكن موقفه بازا. النظريات العلمية ليختلف كثيراً عن موقف السوفسطائيين ، فأثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق ^(٢) باعتبارها أهم ما يهم الإنسان — وهذا معنى قول شيشرون إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى أنه حول النظر من الفلك والناصر إلى النفس . وتطور الأخلاق على ماهية الإنسان ، وكان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى . وأن القوانين وضعها للمشرعون لقهر الطبيعة ، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها ، ومن حق الرجل القوى بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل أن يستخف بها أو ينسخها

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ ع ٩٨٧ ب س ١ — ٤ وم ١٣ ف ٤

س ١٠٧٨ ع ب س ١٦ — ٣٠ باختصار .

(٢) أرسطو : في اللوحين المتقدمين .

ويجربى مع الطبيعة . فقال سقراط بل الإنسان روح وعقل . يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقّة وهى صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة فى قلوب البشر فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهى ، وقد يمثّل البمض فى مخالفتها بحيث لا يناله أذى فى هذه الدنيا ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة فى الحياة للقبلة . والإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أرادته خيراً ، أما الشهوانى فرجل جهل نفسه وخيره ولا يسئل أنه يرتكب الشر عمداً ، وعلى ذلك فالغنيلة علم والرذيلة جهل — وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وجهه للخير ، وإن كان فيه إسراف فما أجمله من إسراف ! .

د — ولا شك أن سقراط كان متأثراً بالأفريقية المندمجة فى الفيثاغورية ، وأن ما بسطه أفلاطون فى محاورته « أوطيفرون » من رأى فى الدين يرجع لمعلمه ، ونحن نقرأ فيها أن سقراط يأبى أن يصدق ما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم وإلا انتهار الدين من أساسه ، ولم تعد تعلم أى الأعمال يروق فى أعين الآلهة وأياها لا يروق ولا إن كان العمل الحسن عند أحدهم لا يمد مرذولاً عند غيره . ويحدد الدين بأنه تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تطلع النفس بالإثم . كذلك كان يعتقد أن الآلهة يرعوننا وأنهم عينوا لكل مناصحة فى هذه الدنيا . وكان يؤمن بالخلود ويعتقد أن النفس متمايزة من البدن فلا تقصد فسادها بل تخلص بالموت من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها . وليس يهمننا كثيراً أن نهدف على شروحه وأدلتة فقد اصططنها أفلاطون بلاريب وزاد عليها . وليس من غضاضة على سقراط أن يفنى مجهوده فى مجهود أفلاطون ، فحسبه أنه باعث الفلسفة وموجهها وجهتها الروحية وشهيدها الأمين .

٢٧ — محاكمته ومماته :

١ — إذا كان منهجه قد حشد حوله جماهير الأثينيين وأفاده شهرة واسعة فقد جلب عليه سخط هؤلاء الشعراء والخطباء والسياسيين الذين كانوا يقومون فريسة بين يديه يبعث بهم في الجدل ، ويظهر الناس على فراغ رؤوسهم و بطلان دعاوهم . وأقدم طمن وجه إليه فيما نعلم رواية « السُّعْب » لأرسطوفان يصوره فيها ذائع الصيت عظيم النفوذ (وكان سقراط حينذاك في السابعة والأربعين) صاحب مدرسة يعيش فيها التلاميذ عيشة مشتركة في فقر وقذارة ، ويدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والآثار الملوية والجغرافيا وأعماق الأرض والكائنات الحية والبيان والنحو والعروض — ويمثله مرفوعاً في القضاء برصد السماء ويعزو إليه القول أن الهواة مبدأ الأشياء ومبدأ الفكر ، ويتمه بالكفر بآله المدينة وتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق ، و يعلن أن التقاصص العادل إحراق للمدرسة وقتل صاحبها والتلاميذ جميعاً . — فأرسطوفان جمع في شخص سقراط خصائص الطيبيين والسوفسطائيين ، وقد يكون خدع في ذلك لما أراد أن يهجو الجماعة للتلففة للبتدعة لما كان من مشابهة ظاهرة بين أسلوب سقراط وأسلوب السوفسطائيين يجادل مثلهم ويخوض مسائلهم ، بحيث لم يكن من اليسور تمييزه منهم إلا للمقرئين إليه الواقفين على آرائه ، فاختره بطلاً لروايته لشهرته عند الأثينيين وغرابه هينته ، وراه أدعى المتلفسين لتكوين شخص رواية هزلية وإسقاط الجماعة الذين يمثلهم . وقد يكون سقراط امتحنه فيمن امتحن وأخفه أمام الجمهور ، فأراد هو أن ينتقم لنفسه ولزملائه ، وأن يوقع بهذا الخصم العنيد . ومما يكن من الباعث له فإن روايته لم تصادف إقبالاً ولم تلحق أى أذى بسقراط .

ب — وبعد ذلك بثلاث وعشرين سنة (٣٩٩) أخذ ثلاثة على أنفسهم

أن يبشوا اتهامه وأن يؤيدوه أمام القضاء ، فقدموا بمرضىة يدعون فيها « أنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب » ويطلبون الإعدام عقاباً له . هؤلاء الثلاثة هم : أنيتوس أحد رؤوس الصناعة وزعماء الديمقراطية ، وملاتوس شاعر شاب خامل . وليقون خطيب لا بأس به . أقام الدعوى ملاتوس وانضم إليه ووقع على عريضته الإثنان الآخران ، ولكن الحرك الأصلي أنيتوس . أغرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما فإنه كان أقدر منهما على التأثير في سير الدعوى . فأسباب الاتهام شخصية وسياسية . لأن سقراط علاوة على تسفيه الشعراء والخطباء كثيراً ما كان يحمل على النظام الديمقراطي . وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة وقوة العدد وانتخاب بالقرعة . أما أركانها فهي أولاً : إنكار آلهة أثينا ، وكان أكبر السكابر عند الأثينيين لأن كل مدينة كانت تعتبر آلهتها جزءاً لا يتجزأ من تقاليدھا المقدسة ، وترجع إليهم الفضل في نشوھا وحمايتها وترقيھا ، فالكفر بهم نكران للجميل واستئزال انضمامهم على المدينة وأهلها . ولكن سقراط كان يعتقد بالآلهة وعنايتهم ، وكان يشترك في الشائير الدينية فيلوح أن متهميه كانوا يتخذون حجة أنه فيلسوف ، وقديماً كان الفلاسفة متهمين في عقيدتهم . ثم إنهم كانوا يرمون إلى أن يستدرجوه لشرح رأيه في الآلهة فيثيروا التامة عليه . والركن الثاني من أركان الاتهام قوله بالآلهة جدد ، ويظهر أن المقصود به ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول إنه يسمعه في نفسه ينهأ عما اعتزمه من أفعال ضارة به وهو لا يدري ، وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين . والركن الثالث إفساد الشباب بقيمونه على أن سقراط يحدث تلاميذه ومستمعيه بآرائه في الآلهة ، فيفرم من الديانة الموروثة ويحضهم على التفكير الشخصي دون استناد إلى الثقل والتقليد ، فيضعف من طاعتهم لوالديهم ومن إخلاصهم للدولة .

ح - أما المحكمة فكانت مؤلفة من محققين اختيروا بالقرعة فيمن كانت
سهم تزيد على الثلاثين ، ويظن أن عددهم كان خمسين أو اثنين فكانت المحكمة
إذن جماعاً حاشداً من التوتية والتجار ، يتأثرون بالزعات الشعبية والقيارات
القبائلية ولا يصلحون بحال للنظر فيما ندبوا له . ودافع سقراط عن نفسه ولا نعلم
ماذا قال ، ولكننا إذا رجعنا إلى الدفاع الذي كتبه أفلاطون وأجرى فيه الكلام
على لسان أستاذه ألقينا به بدأ بالاعتذار من الكلام بلا تحضير ولا تميق ، ثم
ذكر خصومه للتقدمين والتأخرين فيرد أولاً على الشراء الهزليين وبالأخص
على أرسطوفان فينكر أنه اشتغل بالعلوم الطبيعية وأنه عرض للآلهة بسوء ،
ويعال التحامل عليه بامتحانه المشهور ، ويلتص عذراً لهذا الامتحان ورغبته في
التحقق من مراد أبولون . وينقل إلى ملاتوس فيهزأ منه ويلقي عليه الأسئلة
ويربكه ولكنه لا ييسط معتقده الديني ولا يدحض التهمة دحناً قاطعاً وربما
كان السبب في هذا التهرب إشفاقه على مثل هذه المسائل أن تثار أمام مثل هذه
المحكمة وتحاشيه إهاجة الجمهور على غير طائل . ويعود إلى رسالته ويقول إن
إرادة الهية أوحى إليه أن يسط مواطنيه ويحكمهم على الصلاح وبسته فيهم مهازراً
بمخزهم فهو نورهم وهذا بهم والحسن إليهم بتعاليمه ونصائحه لينهاهم ليؤدى واجباً
ولا يبيى عرضاً من أمراض الدنيا ، ويعلم إليهم أنه إذا صرف برىء الساحة
فلن يغير من سيرته شيئاً ، وكيف يغير وهو لا يخشى الموت ، بل يؤثره على
الحياة مع خيانة الواجب . وأخيراً يفوض لهم الأمر بحد أن يذكر أنه يأتي أن
يستعطفهم وأن ينزل إلى ما ينزل إليه غيره من ضروب الاسترحام المألوفة
في الحاكم الشعبي كالبكاء والاستبكاء في حضرة الآباء والأبناء . . ولم يكن هذا
الشم وهذا التحدى ليميجان القضاة : ويترفع هؤلاء وتعلن النتيجة فإذا بالغالبية
على أن سقراط مذنب . وكان القاون يخول التهم حتى مناقشة العقوبة المطلوبة

وتعيين العقوبة التي يرتضيها ، فيستأنف سقراط الكلام ويصرح أنه لا يدهش للقرار ، بل يدهش لأنه صدر بغيرية ضئيلة إذ كان يكفي أن يستعاض ثلاثون صوتاً منها للأقلية حتى تتساوى (فكان الغالبية كانت ٢٨١ والأقلية ٢٢١ على تقدير أن عدد القضاة كان كما ذكرنا) . ويرفض كل عقوبة لأن الرضى بوحدة أية كانت إقرار بالذنب وهو برىء محسن يجب أن يثاب على إحسانه ، والثواب الإلحاق به أن يعيش في مجلس الشيوخ على ثقة الدولة . غير أن تلاميذه يلحون عليه فينتهى بأن يقبل تأدية غرامة ، ويتقدم أفلاطون وبعض الأصقاء بكمالاته ، ولكن القضاة كانوا قد غضبوا عليه فيقترعون فتحكم عليه بالإعدام أغلبية أعظم ، فيعاود الكلام ويقول إنه لا يأسف على شيء لأنه لم يفعل ولم يقل إلا ما بدا له أنه حق ، ويحتم بكلمة طيبة إلى الذين اقترحوا في جانبه مؤكداً لهم أنه مقتبط بالموت ، وأنه لا يستبر الموت شراً بل يرى فيه الخير كل الخير ، سواء اقترضناه سبباً أبدياً أم سبباً لحياة جديدة^(١) .

٥ — وكانت أثينا ترسل كل سنة حجيجاً إلى معبد أبولون في جزيرة ديولس ، فاتفق أن كل مؤخر المركب في اليوم السابق على صدور الحكم ، وكان قانوناً مرعياً أن لا تندنس المدينة بإعدام طوال زمن الحج ، وقد استغرق تلك السنة ثلاثين يوماً ، فانتظر سقراط في سجنه أوبة المركب ، وكان تلاميذه يحتفلون إليه كل يوم يتلاقون عند القنجر في المحكمة ، فإذا ما فتح باب السجن دخلوا ، وكثيراً ما كانوا يقضون معه النهار بأكمله . وكان هو ينظم في أوقات الفراغ : فنظم أمثال إيسوب ، ونشيداً لأبولون ؛ ولم يكن قد نظم الشعر قبل ذلك ، وإنما نظم امتثالاً لصوت طالما سمعه في المنام^(٢) . واثمر تلاميذه فنياً

(١) أفلاطون : « احتجاج سقراط على أمل أثينا » .

(٢) أفلاطون : « فيدون » ص ٥٨ — ٦١ .

له أسباب الفرار ، ووفروا له وسائل العيش في تساليا ، وكان الفرار مستطاعاً ، وكان العرف يعذر القار في مثل هذه الحال ، ولكنه أبى أن يهرب كالعبيد ، وأن يخرج على قوانين بلاده ، والقوانين سياج الدولة ، في ظلها ينشأ الأفراد ويحيون ؛ فإن كان الأثينيون قد ظلوه فأبى حق يستعين هو بالقوانين ويظلمها ؟ ثم كيف يهرب وهو لم يفادر أثينا قط إلا للحرب دونها ؟ وهو أثينا يذهب سيّار على خطته من الوعظ والتأنيب والإضاع لديه كل معنى للحياة وأغضب الإله ، فهل يكون الأجانب أوسع صدرًا من مواطنيه ؟^(١) .

٥ — ولما عادت المركب وحل الأجل بكر التلاميذ ما خلا أفلاطون فقد كان مريضاً ، وجاء بعض الفيشاغورين فأدخلوا عليه فوجدوا زوجته جالسة بجانبه تحمل ابنهما الصغير ، فلما وقع نظرها عليهم أخذت تتحب وتندب فأمر أن تصرف إلى المنزل ، فأخذها بعض الخدم وهي تصيح وتضرب صدرها^(٢) . وجلس إليه مريدوه ، وكان هو سعيداً ، وكان شيء من هذه السعادة ينتقل إلى نفوسهم فيتحدثون معه على عاداتهم ويضحكون ثم يفكرون في موته فيكون ثم يستأنفون الحديث وهكذا^(٣) ، وكان معظم حديثهم في خلود النفس حتى إذا ما تقدم التهار قام فاستحم ليكني النساء مؤونة إحم جثة هامدة ؛ فلما رجع أدخل عليه قريباته ومعه أولاده الثلاثة فكلهم ثم صرفهم . ولما آذنت الشمس بالانسياب دخل السجان وأبلغه دنو الساعة وأثنى على خلقه وبكى — وكان الغروب ميماد الإعدام عندهم — فأمر سقراط بالسلم فأحضر له مسحوقاً في كأس فتناولها بثبات ودعا الآلهة أن يوقوه في هذا الرحيل من العالم الباقى إلى العالم الباقي ،

(١) أفلاطون : « أقرطون » .

(٢) أفلاطون : « فيدون » ص ٦٠ (١) .

(٣) أفلاطون : « فيدون » ص ٥٨ (١) — ٥٩ .

وشرب الكأس حتى النهاية دون تردد ولا اشتزاز ، وأجش التلاميذ بالبكاء فاتهم وأخذ يتمشى حتى إذا ما أحس بثقل رجله استلقى على ظهره كما أوصاه صاحب السم ، وأنذت البرودة تغشى جسمه من أسفل إلى أعلا فيفقد الإحساس شيئاً فشيئاً حتى بلغت القلب فاعتزته رجفة فأطبق أقريطون فـه وعينه^(١) .

و — « ولما ضرب الراعى تشتت الخراف » ، وقصد بهذه الخراف على الخصوص النابيين من تلاميذه : فشخص إقليدس إلى ميغاري وأنشأ المدرسة الميغارية ، ولحق به أفلاطون وقضى معه زمناً غير يسير . ورحل أرسطوبس إلى صقلية ثم عاد إلى وطنه قورينا^(٢) وأنشأ المدرسة القورينائية . وأسس أثنستان في أثينا المدرسة الكنيية . وكان لهذه المدارس شأن ولكننا نرجى الكلام عليها إلى الدور الثالث لأنها متصلة به شعبة بمدرسه .

(١) « فيلون » ص ١١٦ — ١١٨ .

(٢) هي الآن قرية صنية تدعى قرية في بلاد برقة (طرابلس الغرب) .

الباب الثاني

أفلاطون

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٢٨ — حياته :

١ — ولد أفلاطون في أثينا أو في أجينا (أم مدنت الجزيرة السعيدة بهذا الاسم) سنة ٤٢٧ ق . م في أسرة عريقة الحسب كان لبعض أفراسها اللقار الأول في الحزب الأرستقراطي وشأن كبير في السياسة الأثينية . تنقف كأحسن ما يتقف أبناء طبقتة ، وقرأ شعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلي وأقبل بعد ذلك على العلوم ، وأظهر ميله خاصاً للرياضيات . ثم تنفذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة ، وكانت متداولة في الأوساط العلمية . وفي سن العشرين تعرف إلى سقراط ، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط في « الجمهورية ») وبعض أقربائه ، وكان هؤلاء يمتحنون إلى سقراط و إلى أسوفسطائين ورأى بهم الاستطلاع والهر بالجلد ، ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فآزره . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد الخروج من أهله وأصلقاته ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة اسبرطة ، أن يتأيدوا أعمالاً تنسب له « قاتر الانتظار . وطنى الأرستقراطيون وبغوا وأمنوا في

خصومهم شيئاً وتقيلاً وصادروا ممتلكاتهم ، ثم انقسموا على أنفسهم فلاؤا المدينة فساداً وملأوا قلبه غمماً . ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية أنصفت بعض الشيء فأحس رغبة في السياسة يعني للمعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة ، ولكن الديمقراطية أعدمت سقراط ، فيس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة العادة لا ترجح ارتجالياً وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم^(١) . قضى حياته يفكر في السياسة ويمجد لها بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

ب - وداخله من الحزن والسخط لما لم يملكه ما دفعه إلى مفارقة أثينا . قصد إلى ميثاقى حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سنًا . مكث هناك نحو ثلاث سنين ثم سافر إلى مصر (وهو يذكرها في غير ما موضع من كتبه ولاسيا « الجمهورية » و « القوانين » ذكر من عرفها معرفة شخصية) وامتزج الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضى تيودوروس ومدرسته ، وعاد إلى مصر ف قضى زمناً في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنتونية وأخذ بنصيب من علم الفلك ، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضاً بملاحظة الحياة والحكم والأخلاق والتقاليد فإن في مؤلفاته الشواهد المنيعة على ذلك . ونشبت بين اسبرطه وأثينا الحرب المعروفة بحرب قورنتية سنة ٣٩٥ وحالف ثيريس ملك مصر السفلى اسبرطه ، فاضطر أفلاطون لمفادرة مصر . وأقام في بلاده طول الحرب أى إلى سنة ٣٨٨ متوقفاً على الفرس ناشراً من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوبي إيطاليا قصد في الأرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغورى في منتهى وكان قد شغف به . فنزل زرتينا وزير رئيس جمهوريتها القائد أرخيتلس ، وكان فيثاغورياً مذكوراً وتوقت بينهما روابط صداقة . وفيما

هو هناك سمع بذكره دنيوسوس ملك سراقوسة ، وكان متفقاً بنظم القضايد والقصص التخليعية فاستقدمه إليه ، فمبرأفلاطون البحر إلى صقلية ودخل سراقوسة ، فابله الملك بالحنافة ولكنه لم يلبث أن غضب عليه ، فإن أفلاطون استألف ديون صهر الملك ، ولم يكن هذا يطمئن إليه بل لم يكن يطمئن إلى أحد ، وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية ، وأسكر الفساد المتفشى في البلاط فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينة إسبرطية أقفل ربانها إلى جزيرة أجينا ، وكانت حينذاك حليفة لإسبرطة ضد أثينا ، فمرض في سوق الرقيق فانتداه رجل من قورينا كان قد عرفه في تلك المدينة .

(ح) - ورجع إلى أثينا وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس فسميت لذلك بالأكاديمية . أنشأها جمعية دينية علمية وكرسها لآلهات الشر وأقام فيها معبداً ، ونزل لما عن الأبنية ومحتوياتها . وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ما خلا قترتين قصيرتين سافر فيها إلى سراقوسة الواحدة سنة ٣٦٧ والأخرى سنة ٣٦١ كان حظه فيها مع دنيوسوس الثاني مثل حظه مع أبيه التوفى . ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية ، ولكننا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ، ويونان الجزر ، وراقية وآسيا الصغرى ، بينهم يضع نساء . ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية كانت شديدة ، وأن دروس العلم كان يتخلها ويقبها مناقشات في جلسات متوالية تتعارض فيها الآراء وتمحصر على النحو الذي نشاهده في المحاورات المكتوبة . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة ، وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة ، يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم ، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلى من هوميروس إلى سقراط . وتوفى

أفلاطون وقد بلغ الثمانين في أثناء حرب فيلبوس المقدوني على أثينا ، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم يعم له من بعده قائمة .

٢٩ - مصنفاته :

١ - لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء ، وأقرانه تلاميذ سقراط ؛ فإن كتبه حفظت لنا كلها ، بل وصل إلينا كتب عدة نسبت له من عهد بعيد مع شيء من الشك ، قطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه . وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضماً تعليمياً ولكنها محاورات كما قلنا كان يقيد فيها آراءه كما عرضت فرنبيها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه ، فصاروا بين ما كتب في أزمنة مختلفة . وابعدوا بين ما وضع في دور واحد : نسبوا له ست وثلاثين تأليفاً ، منها محاورات ومنها رسائل قسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاختلاف كل قسم على أربع مصنفات . أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليتمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره ، فاستعملوا طرائق « النقد الباطن » وأمنوا النظر في خصائص كل مؤلف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها ، ومن حيث الأسلوب الأدبي والفلسفي قسموها إلى طوائف ثلاث تبعاً لتقاربها في هذه الخصائص ، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب « القوانين »^(١) لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون ، فوضعوا في دور الشيخوخة المحاورات التي تتأهب ، وفي دور الشباب المحاورات المدونة فيها هذه المشابهة ، وفي دور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين ، فكان لهم ترتيب راجح فقط ؛ ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد .

(١) « الترابيس » في الكتب العرية .

ب — أما مصنفات الشباب فنسمى بالسقراطية ، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه و بيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للنهج السقراطي : فن الناحية الأولى نجد « احتجاج سقراط » أو دفاعه أمام المحكمة و « أقرطون » يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من القرار وما كان من جواب سقراط ، ثم « أوليفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا التنبئ المشهور المثل لرأى الجمهور . — ومن الناحية الثانية نجد « هيباس الأصغر » وهي بحث في علاقة العلم بالعمل ، وفي هل القى يأتي الشر عدلاً أحسن أو أردأ من الذى يأتيه عن غير عد ؟ و « ألقبيادس » وفيها فكرتان أساسيتان : الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع فلا تناف بين العدالة والمنفعة ، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم بل معرفة النفس ، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو العقل ؛ و « هيباس الأكبر » في الجال ما هو ؛ ونظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر ؛ و « خرميدس » في الفضيلة ولها ثلاثة حدود : الأول أنها الاعتدال في العمل ، والثاني أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان ، والثالث أنها علم الخير والشر ؛ و « لاختيس » في تعريف الشجاعة ؛ و « ليسيز » في الصداقة ؛ و « بروثاغوراس » في السوفسطائي ما هو وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة واحدة أم كثرة ، وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه ؛ و « إيون » في الشعر وشرح الإلياذة ؛ و « غورغياس » في قد بيان السوفسطائيين وفي أن الفن خطر من حيث أنه يقدم الحجاج للشهوة دون البحث في الخير والشر وفي أصول الأخلاق . وللقالة الأولى من « الجمهورية » في العدالة هل هي وضعية أم طبيعية ، ويصح أن يترجم عنوان الكتاب (« بوليتيا ») بالمستور ، ولكن شيشرون قال : Res Publica فشاغ هذا اللفظ من بعده ،

وقال الإسلاميون : الجمهورية ، وقالوا : السياسة للدنية ؛ فلا ينبغي أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن . — وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول القضية بالإجمال أو حول قضية على الخصوص ، وهي قضية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها ، واستقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات لتستخلص منها معنى كلياً ، وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة بل ينتهي بعضها إلى الشك وينتهي البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت ؛ فهي بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط .

ح — وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أو بته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية ؛ فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها وهي تنقسم إلى طائفتين تشمل الطائفة الأولى : « منكسينوس » يعين فيها موقفه من البانيين ويبسط رأيه في البيان بعد أن قد في « غورغياس » رأى السوفسطائيين فيه . و « مينون » يحاول فيها أن يجد القضية فيعرض نظريته المشهورة أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية . و « أوتيديموس » يحمل فيها على السوفسطائية ويبين أنه يتمتع بتعليم القضية من غير معرفة برهانية . و « أفراطيلوس » يفحص فيها عن أصل اللغة هل نشأت من محض الاصطلاح أم من محاكاة الأشياء وأفضلها . وفي « المأدبة » (أومبوسيون) يدرس الحب ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي . وفي « فيدون » يصور للثل الأعلى للفيلسوف ، ويدل على خلود النفس ويقص موت سقراط . وتشمل الطائفة الثانية الباقي من « الجمهورية » (تسع مقالات) يراجع فيها الآراء المكتسبة ويتعمق ويرسم المدينة المثلى . والراجع أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بضع سنين لطولها وأهميتها . و « فيدروس » يمود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية يمحس آراءه ويهذبها ويشبه أن تكون هذه

المحاورة إعلانياً عن الأكاديمية وبرناجها . و « بارمنيدس » يراجع فيها نظريته في « اللؤلؤ » ثم ينقد المذهب الإيليني هداً طويلاً دقيقاً . و « تيتياتوس » يجد فيها العلم ويعلل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب . وهو في هذه الفترة مهم اهتماماً خاصاً بمسائل المنطق والميتافيزيقا ، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها .

٥ - وتتماز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجلد الدقيق ، ففي « السوفسطائي » (سوفطس) يحاول أن يجد حداً لهذا الخلق العجيب ، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه ، وفي تصنيف للماني إلى أنواع وأجناس ، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود ، وفي « السياسي » (بوليطيوس) يسأل ما هو ويعود إلى « الجمهورية » مع شيء من الاعتدال ومراعاة الأحوال . وفي « فيلابوس » ينظر في منهج البحث العلمي وفي الفن وشرائطه ، وفي اللذة والأخلاق . وفي « تيتاوس » يصور تكوين العالم فيذكر الصانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً . وفي « أفريتياس » يقصد إلى أن يصور للثل الأعلى للجاعات البشرية بوصف ما كانت عليه أئمتنا في زمن متقدم جداً ، ولكنه يترك الحوار ناقصاً ، إما لأن النية عجلته قبل أن يتم وإما لأنه تحول عنه إلى تأليف « القوانين » فلم يتيسر له الرجوع إليه . وفي « القوانين » تشرع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة ، وهذا المؤلف هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط . وقد جمعت له ما عدا ذلك رسائل خاصة . أما كتاب « التفسيات » الذي يذكره أرسطو فلم يصل إلينا ، والراجح أنه كان فهرساً مدرسياً . وأما حوارا « الفيلسوف » و « هرموقراطس » فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما .

٣٠ — أسلوبه :

١ — المحاوراة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيها فناً ثلاثاً مؤلفة بمقادير متفاوتة هي الدراما والمناقشة والشرح للرسائل . أما إنها دراما فإن أفلاطون يبين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ، ويعرض فيها أوصافاً من الأشخاص يصورهم أدق تصوير ، ويدمجهم في حوادث تستحق اهتمام القارئ وتستبقى انتباهه إلى النهاية ، ولا تخلو محاوراةهما كانت الدراما فيها ضعيفة من النكتة والمجون . وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته ، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان اللومرون والسياسيون مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكس في جميع جهاته . وأما المناقشة فهي تسيج المحاوراة ، هي بحث في مسألة ومحاولة حلها بتجسيم ما يقال فيها ، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه ، فيتحولون إلى غيره فيناقشه أيضاً وهكذا . وقد ينتهي الحديث إلى نتيجة وقد لا ينتهي ، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السوفسطائيين فإنه معارضة قولين لأجل المعارضة ، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه . — والشرح المتصل على نوعين في مؤلفات البور الأول والثاني : هما الخطاب والقصة : الخطاب يؤيد قضية ويصدر في الغالب عن محدثي سقراط يقلد به أفلاطون طريقة للتكلم ويقول في التقليد ليهزأ منه ، والتكلم سوفسطائي أو شاعر أو خطيب . غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكرة في محاورات الكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهوريّة والقوانين . وكانت القصة في البدء حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائي أو الخطيب ، ولكنها وددت بعد ذلك ومنذ البور الأول على لسان سقراط يسردها لامندجة في خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة . ونحن نعلم أن القصة

أول أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين ، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز مالا يتال بالبرهان ، وليثل التبييات على وجه الاحتمال ، فهو تارة يروى تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن أو بعد مفارقتها ، ويصف عالم الأرواح ، ويرسم خريطته على طريقة هوميروس في الأوديسية ، وطوراً يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسي ، ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر أثلثيد وأهلها ، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك ^(١) .

ب — أما أسلوبه في الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق : لم يرَ تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤلف الأجزاء . وطريقة التوفيق حصر كل وجهة في دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضروري . فنحن نجد عنده تغير هرقليطس ، ووجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم في النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر أنبادوقليس ، وعقل أنكساغورس فضلاً عن مذهب سقراط ، وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها . وثمت ظاهرة أخرى هي محاولته تحويل المتعندات الأرفية آراء فلسفية ، أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل . فهو لم يزد شيئاً من تراث الماضي ، وأراد أن ينفع بكل شيء ، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص ، وزاد فيه فتوسع وتبعق إلى حد لم يسبق إليه .

(١) انظر مثلاً : غورغياس ص ٥٢٢ — الجمهورية ص ١٠٤ — فيثاغورس ص ٢٤٧ — فيثاغورس ص ١٠٧ — أفريقياس بأكلها — تيلوس ص ٢١ — ٢٥ و ٢٨ وما بعدها .

الفصل الثانى

المعرفة

٣١ — الجدل الصاعد :

١ — لم يكن إيثار أفلاطون للحوار عبثاً أو إرضاءً لنزوعه الأول للقصص التمثيلية ، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحليته (٢٦ — ١) هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة ، فاصطنع الجدل وتحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة الموهبة إلى معنى المناقشة الخلسة التى تولد العلم ، وهى مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة ، وحدّ الجدل بأنه التهج الذى يرتفع العقل به من المحسوس إلى المقول لا يستخدم شيئاً حسيّاً ، بل ينقل من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معانٍ^(١) . ثم بأنه العلم الكلى بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، فينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها . فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس^(٢) ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية للمعرفة بمعنى واسع يشمل للنطق والليتا فيزيقا جميعاً .

ب — وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها ، وأفاض فيها من جميع جهاتها . وجد نفسه بين رأيين متعارضين : رأى بروتاغوراس وأقراطيوس

(١) الجمهورية ص ١١١ (ب) .

(٢) د ص ٢٣ (ج) .

وأما لما من المرقليطين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ويزعمونها جزئية متغيرة مثله ، ورأى سقراط الذى يضع المعرفة الحقبة فى العقل ويجعل موضوعها للماهية المجردة الضرورية . فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة : الأول الإحساس وهو إدراك عوارض الأجسام أو أسبابها فى اليقظة وصورها فى المنام . الثانى الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك . والثالث الاستدلال وهو علم للماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات . والرابع التمثل وهو إدراك للماهيات المجردة من كل مادة . وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير^(١) . وإليك البيان :

ح — الإحساس أول مراحل المعرفة . ويدعى المرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً ليس لها جوهر تقوم به ولا قوة تصدر عنها . ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون لاقصرت المعرفة على الظواهر للتغيرة ولم تدرك ماهيات الأشياء ، ولصح قول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء وإن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر ، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء المتناقض منها والمتضاد ، وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق ليس قط فى النظريات بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً ، فيستحيل العلم والعمل ، ولكهما ممكنان فالقول مردود . وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كلكة خاصة ، والواقع أن الفكرة والشعور بالتبعة ينقضان هذه الدعوى من حيث أن الذكر يعنى دوام الشخص الذى يذكر . ثم إن قينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركيبها معاً فى الإدراك الظاهرى فنعلم أن هذا الأصغر حلوا ، بينا الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وقوته موضوعات سائر الحواس . وليس يكنى لفهم الفنة

مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها ، بل إن الإحساس بنبه قوة في النفس لولاها ما كان فهم أبداً . ومع اشتراك العالم والجاهل في الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل على وجود قوة تعلم وقوانين ثابتة للأشياء . وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرّة ، فنقول عن صوت وعن لون مثلاً إن كلاً منهما هو عين نفسه وغير الآخر وإن كلاً منهما واحد ، وإنيهما اثنان ، وإنيهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب . والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلان متبايزان من الإحساس ، فليس العلم الإحساس ولكنه حكم النفس على الإحساس ، وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس^(١) .

و لكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه ، فإذا كان الموضوع الحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك كان الحكم « ظناً » أى معرفة غير مربوطة بالعلم فلا يعلم للتغير لأن التعليم تبيان الأمور بعلمها ، ولا يبقى ثابتاً بل يتغير بتفسير موضوعه في عوارضه وعلاقاته : انظر إلى الطب والحرب والقانون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية تجدها جميعاً متغيرة نسبة لتعلقها بالمادة لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذى تتوق إليه النفس إذ أنه قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً والعلم صادق بالضرورة . والظن الصادق تمايز من العلم لتمايز موضوعهما ، فإن موضوع الظن الوجود للتغير وموضوع العلم الهامية الدائمة . ثم إن العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق فحة إلمية أو إلهام لا اكتساب عقلى ، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم^(٢) .

(١) تيتاقوس ص ١٥٢ و ١٦٠ - ١٦٥ و ١٨٤ - ١٨٦ .

(٢) مينون بأكلها والأخس ص ٩٧ و ٩٨ . تيتاقوس ١٨٧ وما بعدها . الجمهورية نهاية المقالة الخامسة . تيلوس ص ٥١ .

هـ — وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، فإن هذه العلوم ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها إلا أن لها موضوعات متميزة من المحسوسات ونتاجها خاصة : فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر بل العلم الذى يفحص عن الأعداد أنفسهم بصرف النظر عن اللعدودات . وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر فى الأشكال أنفسهم . ويمتاز الفلك من رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة بينا للملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة^(١) . ويفترق العالم الذى يكشف النسب العددية التى تقوم بها الألحان عن الموسيقى الذى يضبط النغم بالتجربة . فهذه العلوم توضع أمام الفكر صوراً كلية ونسباً وقوانين تتكرر فى الجزئيات ، لذلك يستخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة ، لكن لا موضوع بل كواسطة لتنبيه للعانى الكلية المقابلة لها والى هى موضوعه ، ثم يستغنى عن كل صورة حسية ويتأمل الممانى خالصة . وهو يستغنى عن التجربة كذلك فى استدلاله ، ويستخدم المنهج الفرضى الذى يضع المقدمات وضماً ويستخرج النتائج : مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكى فيقول فى نفسه : « افرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج » أو « افرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لى » فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما انتقل إلى قميض هذا الفرض وأخذ به . ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ، ولا يبين صدق الفرض الذى يقف عنده إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة . والثانى أنه يرغم العقل على

(١) « كان فرض الفلكيين يبان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وإن كانت تلك الأشكال غير مطابقة لحقيقة الأمور »
تليو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٣ — ٣١ . انظر أيضاً : P, Duhem : Le systeme du monde, I, p, 103

قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ولا يُستعمل إلا حيث يصدر النظر المستقيم . ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفى أنفسهم لأنها تفتح مبادئها وضعا ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ عليا ، ويتمتع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية . فالرياضيات معرفة وسطى بين غرض الظن ووضوح العلم . هي أرقى من الظن لأنها كلية تستخدم في الفنون والصناعات والعلوم وتعلمها ضروري لكل إنسان ، وهي أدنى من العلم لأنها استدلالية^(١) .

و — والتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره ، ذلك أنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلاً ، كأن يرى الشيء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر صغيراً بالإضافة إلى ثالث شيئاً بآخر أو مضاداً أو مبادئاً متساوياً أو غير متساوياً خيراً عادلاً إلى غير ذلك من الصفات المقارنة للأجسام والمتعلقة من غير معاونة الحواس ، فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالة وما أشبه ذلك كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات ، فيلوح له أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسى^(٢) . وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى النقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة « وجعل صاعد » لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره .

٣٢ — نظرية المثل :

١ — وللجلد الصاعد شوط آخر : فإن المحسوسات على تغييرها تتخذ صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع ، وتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة

(١) الجمهورية م ٧ ص ٢١٦ (ج) — ٥٢٢ (ب) .

(٢) الواضع للذكورة وفيثون ص ٦٥ — ٦٦ و ٧٤ — ٧٥ .

كذلك ، فإذا فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة أدرت أولاً أن لا بد لإطرادها في التجربة من مبدأ ثابت ، لأن الحسوس حادثة تكون وتهد ، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلة إلى غير نهاية . وأدرت ثانياً أن الفرق بعيد بين الحسوس وماهياتها ، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه والحسوس ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً إلى كمالها . وأدرت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن : فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول ، وأن الناقص محال كونه وتساؤه ، وأنه لا يمكن أن يكون المعقول الكامل الثابت قد حصل في النفس بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة ، فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعاً حاصلة في العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حقاً . فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم الحسوس وأصله ، يدرك بالعقل الصرف ، الماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل مفارقة للمادة بريئة عن الكون والفساد : الإنسان بالذات والعدالة بالذات ، والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات وهم جراً ، فهي مبادئ و « مثل » الوجود الحسوس والمعرفة جميعاً : ذلك أن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه « بمشاركة » جزء من المادة في مثال من هذه المثل ، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه ، فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال ، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كلمات النوع إلى أقصى حد ، ينأى لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار الحسوسة ناراً ، بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات ، وإن الماء الحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا . أما أن للمثل مبادئ المعرفة أيضاً فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى

الأشياء وتحكم عليها . المثل معايرنا العامة يحصل لنا العلم أولاً وبالذات بمحصل صورها في العقل ، فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، وعلة حكمتنا على النسبي بالمطلق وعلى الناقص بالكامل وعلى التميز بالوجود^(١) .

ب — كيف عرفنا هذه اللثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير ، فحينما تعرض لنا مسألة تقع في حيرة ونشعر بالجهل ثم يتبين لنا « ظن صادق » يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أى بجهل باطن أو بالأسئلة المرتبة يليها علينا ذو علم . وما علينا إلا أن نجرب الأمر في فتي لم يتلق الهندسة نجده يحجب عن الأسئلة إجابة بحكمة ، ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم . فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقها لنا أحد ، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة^(٢) . كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في محبة الآلهة تشاهد « فيما وراء الساء » موجودات « ليس لها لون ولا شكل » ثم ارتكبت إنمًا فهبطت إلى البدن ، فهي إذا أدركت أشباح اللثل بالحواس تذكرت اللثل^(٣) . « قال لم ذكر والجهل نسيان » وكما أن الإحساس الحاضر ينبه في الذهن ما اقترن به في الماضي وما يشابهه أو يفاده ، وكما أننا نذكر صديقاً عند رؤية رسمه ، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية ، والمتساوى بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء للتساوية أو الجميلة وهكذا ، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلى إلى الذهن ، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه ، أما هو في ذاته فوجود في النفس ومتصور بالعقل الصرف^(٤) :

(١) فيثون والجمهورية في الواضع المذكورة . وفيثون ص ٧٨ و ٩٩ و ١٠١ و ١٠٢ .

(٢) مينون ص ٨٠ — ٨٦ .

(٣) ثيودور ص ٢٤٦ وما بعدها . وفيثون ص ٧٢ وما بعدها .

(٤) فيثون ص ٧٠ و ٧٧ .

ح — هذا العالم للمقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا في كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة ، فلا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلقناً ، وأدبرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم ، ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح فإنهم يتوهمونها أعياناً . فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة فإنه ينهر ويتحسر على مقامه الظلم ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح ثم يفتيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت ، أو إلى صورها المنعكسة في الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ، ثم إلى الشمس مصدر كل نور . فالكهف هو العالم المحسوس ، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية ، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجلد ، والأشياء للرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال أى الأمور الدائمة في هذه الدنيا ، والأشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس ، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشتركة ومثلها ، ويمجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجها الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالثبات والجمال بالثبات^(١) .

د — والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية ؟ لقد وصل إليها بالتفكير في المذاهب السابقة « فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهيرقليطس أن المحسوسات تتغيرها للتصل لاتصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلى في الخلقيات واعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمنايرته المحسوس يجب أن يكون متعقفاً في موجودات مغايرة للمحسوسات وأسمى هذه الموجودات مثلاً . أما المشتركة فهي

(١) مختص للغة السابعة في الجمهورية

اسم آخر لسمى وجده عند الفينثاغوريين ؛ فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في التمثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة ، غير أن الفينثاغوريين لم يكونوا يحملون الأعداد مفارقة وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب للماهيات أشياء قائمة بأنفسها^(١) ، فظن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلئ يفاير المحسوسات من حيث هى كذلك فيجب وضع الكلئيات فوق الجزئيات «^(٢) فتحقق له بها موضوع العلم وعلى صورية أو نماذج للمحسوسات ، وتحقق له ما كان يرى إليه أنبادوقليس يقوله بالحجة أو الخير ، وأنكساغورس يقوله بالعقل والنظام والكل ، ثم أخذ عن الفينثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطى تذكيراً . فالتارى يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب فى مذهب أفلاطون وتلاءمت فوقت بين المحسوس والمقول والتثير والوجود .

هـ — ولم يكن افلاطون غافلاً عن صعوبات نظريته فقد عاد إليها يمتحنها^(٣) فرأى أن للنطق يقضى عليه أن يضع مثلاً للشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها ، ولكنه يقول إنه كثيراً ما تردد فى وضع مثل للإنسان والنار والماء . . . وأنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ ، وما إلى ذلك من الأشياء الحقيرة ، ثم انتهى إلى أن هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأى الناس ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التى يرجو أن تستولى يوماً ، وحينئذ قلن يشعر فى نفسه احتقاراً لشيء . وينقل إلى المشاركة ، فيقول إذا كانت أشياء عدة تشترك فى مثال واحد ، فلما أن

(١) ولا أفلاطون فى محاوراته الأولى ولكنها فيها مكتوبة بالاستعراء

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ و م ١٣ ف ٤ باختصار

(٣) فى محاوره بارمنيدس ص ١٣٠ — ١٣٣

يوجد المثال كله في كل واحد من هذه الأشياء ، وهذا يعني أن المثال متحقق كله في نفسه ومتحقق كله في كل واحد من الأشياء أى مفارق لنفسه ، وهذا خلف ، وإما أنه يوجد مقسماً في الأشياء للشاركة فيه وحينئذ يفقد بساطته من جهة ، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات يتقلب صغيراً بالنسبة إلى كل الكبير ، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيراً بالنسبة إلى جزئه ، أى أن الشيء المشترك يصير على خلاف الشيء المشترك فيه ، وهذا خلف كذلك . ثم إن الغاية من نظرية اللثل إنما هو وضع جزئيات عنه تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنة لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار الكثيرة لتشابهها في هذه الصفة ، فإن تشابه اللثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيراً آخر فوقها جميعاً . وهكذا إلى غير نهاية . وليس يفتى القول أن اللثال تصور في العقل ، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئاً من وحدته ؛ فإن العقل إنما يتصور بالثال شيئاً حقيقياً هي للماهية المشتركة بين كثيرين ، وهذه الناحية المشتركة هي للثال فلم يتغير الموقف . أما إن قيل إن نسبة الجزء إلى اللثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل بل كنسبة الصورة إلى التوذج ، أمكن الإجابة أن التوذج في هذه الحالة يشبه الصورة ، فيتمين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه وهكذا إلى ما لا نهاية ... ولكنه يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنة الحل ، وإنما يتطلب حلها عقلاً ممتازاً ؛ أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا اللثل فلسنا ندرى إلى أين نوجه الفكر : إلى التغير للتصل فيمتنع العلم ؟ أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك ؟ إن اللثل « قط ثابتة » غرق التغير تقسره وعليها هي يقع العلم . ولكن ...

٣٣ — الجدل النزول :

١ — ولكن العلم حكم بأن شيئاً ما هو كذا أو كذا والمثل قائمة بأقسامها فكيف يمكن الحكم عليها ، والحكم يعنى أن شيئاً (للوضوع) مشارك في شيء (المحمول) ؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض أم مشاركة كلها في كلها أم بعضها مشارك في بعض دون بعض ؟ القرض الأول يرجع إلى مذهب يارمنيدس أى إلى السكون التام فيستحيل معه الحكم ، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود فليس هناك حركة ، وإذا لم يكن السكون مشاركاً في الوجود فليس هناك سكون . والقرض الثانى يرجع إلى موقف هرقليطس أى إلى الاختلاط العالم والتغير المتصل فيستحيل معه الحكم كذلك ، فإننا إذا قبلناه لم منه أن السكون في حركة ، وأن الحركة في سكون . يبقى القرض الثالث وهو الصحيح ، والجدل هو الذى يتبين ملائمة للثل بعضها لبعض ، وهو رأس العلوم يحيل العلم تمكناً لأنه يرى للثل متربة في أنواع وأجناس أى يرى بعضها مرتبطاً ببعض بواسطة مثل أعلى وأعم ، وهذه مرتبطة كذلك بثل أعلى وأعم وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات . ويرى مبادئ العلوم متربة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية . الأول قانون الفكر بين نفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج هى النتائج التى ينتهى إليها بروتاغوراس وأضرابه ، ومبدأ العلية قانون التغير وهو على شكلين : مبدأ العلة الفاعلية والعلة الغائية . ويضع الجدل هذه العلاقات في أحكام . فالحكم الذى يعنى أن الشيء هو هو . وفى آن واحد شيء آخر (المحمول) يعنى أن المثل الواحد يشارك في مثال آخر (وفى غيره) مع بقائه هو هو ، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فإنه

أضاف مثلاً لثال مشارك فيه كان صادقاً ، وإن ألف مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً^(١) .

ب — كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول . كيف يمكن أن تتصور النفس (بالحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم أو تعلم ما لا تعلم ؟ شغلت المسألة أفلاطون فاجلها في « تيتياتوس » وعاد إليها في « السوفسطائي » . قال في المحاورة الأولى : ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس ومعنى سابق محفوظ في النفس ، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس وبالعكس ، فليس الخطأ معرفة كاذبة بل ذكر كاذباً وتنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكيرية . ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين مثل أن $٥ + ٧ = ١١$ ؟ النفس تخطيء في اختيار أحد الطرفين من بين المائتين المحفوظة كما يخطيء الذي يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا عوداً إلى الصعوبة الأولى وهي أن النفس تعلم ما لا تعلم أو لا تعلم ما تعلم ؟ وينتهي الحوار من غير حل ولا يحل الإشكال إلا في « السوفسطائي » فيمتدئ أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعنى ما هو قبيض الوجود وما هو لا وجود ما ، وأن اللاوجود في الحكم هو من النوع الثاني ؛ فحينئذ نتحدث عن الأكبر قصد الصغير أو المساوى ، أى قصد وجوداً هو غير الأكبر ؛ فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجودية ، وفي الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعاً من العلم . — وقد كان لهذا التمييز بين معنى اللاوجود شأن كبير فإنه مهد السبيل لقول أرسطو إن الوجود يطلق على أسماء عدة ولحل إشكالات بارمنيدس

(١) بارمنيدس والسوفسطائي في مواضع مختلفة — فيدون ص ١٠٣ — ١٠٥ .

حـ — كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها في أحكام ؟
وبعبارة أخرى كيف يرتب المثل في أجناس وأنواع فيتصور العالم للعقول على
حقيقته ؟ بالزول من أرفع المثل إلى أدناها — وهذا هو الجدل النازل ، ووسيلته
القسم ، فإن قسمة الجنس ممكنة بخصائص نوعية تنضاف إليه فتضيق ما صدقه ،
وتجمل فيه أقساماً مختلفة لما أسماه مختلفة وتشارك مع ذلك في معنى واحد^(١) .
والقسمة قواعد تتبع ومخاطر تجنب : يجب أن تطابق طبيعة الشيء فلا تقسم إلا
حيث تقتضى الطبيعة القسمة كما يميز الحيوان في مفاصله من غير تهشيم ، ويجب
أن تكون تامة فستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة ومن كل منهما صنفين
أو ثلاثة حتى تنتهي إلى البساط . أما ما يتحرز منه فهو اعتبار الراكب بسيطاً
والعرضي جوهرياً . والقسمه المثلئ هي الثنائية كأن تقول : السياسة علم والعلم
نظري وعملي والسياسة تدخل في الطائفة الأولى ، والعلم النظري علم يأمر وعلم
يقرر والسياسة تدخل في الطائفة الأولى وهكذا حتى يتعين معنى السياسة^(٢) ،
أو كأن نحاول تعريف السوفسطائي فنمضي من قسمة إلى أخرى حتى نبالغ إلى
التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه^(٣) . فالقسمة تبدأ من اللامعين وتندرج
إلى التبيين أي أنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع ومن وحدة المبدأ
إلى كثرة النتائج ، فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد وهو آمن منه
وأكفل باستيعاب الأقسام جميعاً .

د — هذا إنجاز لأبحاث أفلاطون في المعرفة فيها منطق وفيها ميثاقين كما
قلنا : أخذ الحد والاستقراء عن سقراط وتعمق في تفسير الحكم واسكنه أقامه على

(١) الجمهورية ص ٤٣٧ .

(٢) السياسي ص ٢٥٨ — ٢٦٧ .

(٣) السوفسطائي ص ٢١٨ — ٢٣١ .

مشاركة المثل بعضها في بعض وهي أنخص من مشاركة المحسوسات في المثل ، واقرب من القياس بالتقسمة الثنائية ؛ فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة ، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو (٥٥٠) . ونظر في أصول المعرفة نظراً دقيقاً عميقاً وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وضعه المثل جواهر قائمه بأفسها تؤكداً لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية بقوة إلى الفرق بين الجزئي والكلّي والمحسوس والمعقول فلن ننسى الإنسانية هذا الفرق ، غير أنه في أواخر أيامه وفي دروسه الشفوية مال عن سقراط الى الفيتاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل وتابسه تلازمه الأولون حتى قال أرسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة : « لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة ولو أنهم يقولون أنها إنما تدرس لأجل الباقي »^(١) ، فكانه في محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد أن يلغى المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتأمل وأن يرد الوجود كله أعداداً ونسباً عديدة فيلغى الظن من المعرفة ولا يستبقى غير العلم في شكله الرياضي ، وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين يكفي أن نذكر منهم ديكارت لتدل على شدة جاذبية هذه الوجهة .

(١) ما بعد الطبيعة م ١ ف ٩ ص ١٩٩٢ ج ١ ص ٢٣-٢٥ ، وانظر أيضاً عن منه للرحلة الأخيرة الفاتحين ١٣ و ١٤ من الكتاب المذكور

الفصل الثالث

الوجود

٣٤ - الله :

١ - نظرية أفلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة بمعنى أنها تعتمد من المحسوس إلى المقول وتخضع الأول للثاني . وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعي فقال ما خلاصته (بلسان سقراط) : لما كنت شاباً كثيراً ما فسيت الأمرين في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء . وسمعت ذات يوم قارئاً يقرأ في كتاب لأنكساغورس « هو العقل الذي رتب الكل وهو علة الأشياء جميعاً » ففرحت لمثل هذه العلة وتناولت الكتاب بشغف ، ولكني ألفت صاحبه لا يضيف للعقل أى شأن في العلل الجزئية لنظام الأشياء ، بل بالضد يذكر في هذا العدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها ، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول إن سقراط في جميع أفعاله يفعل بقله ثم يعلن جلوسى هنا (في السجن) بمركات عظامى وعضلاقى ، ويعمل حديثى بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه ، ولا يعنى بذكر العلل الخفية وهى : لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا على ، ورأيت أنا أحسن أى أقرب إلى العدالة أن تحمل القصاص الذى فرضوا على ، فقد بقيت في هذا المكان ، ولولا ذلك لكانت عظامى وعضلاقى منذ زمن طويل في ميغارى أو في بويتيا حيث كان قد حملها تصور آخر للأحسن . قسمية مثل هذه الأشياء عللاً منتهى الضلالة . أما إن قيل لولا العنلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضى فهذا صحيح ، وعلى ذلك فما هو

علة حقا شيء وما بدونه لا تصير العلة علة شيء آخر^(١) . والعلة العلة عاقلة تلحظ معلوما قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه ، فإن شيئا لا يفعل إلا إذا قصد (أو قصد به) إلى غاية ، والغاية لا تتمثل إلا في العقل ، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلى . ولما كان « الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس »^(٢) . كانت العلة العاقلة نفوساً تتحرك حركة ذاتية ، وكانت المادة شرطاً لفعلها أو علة ثانوية خلوا من العقل تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقاً ، إلا أن تستخدمها العلة العاقلة وسيلة وموضوعاً وتوجهها إلى أغراضها^(٣) . والنفس غير منظورة بينا العناصر والأجسام جميعاً منظورة^(٤) . فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهي لا شراكه في الروحية والعقل ، ولكنه يبين فيه مراتب ويضع في قته الله .

ب — يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين : وجهة الحركة ووجهة النظام ، فمن الوجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع : حركة دائرية ، وحركة من يمين إلى يسار ، ومن يسار إلى يمين ، ومن أمام إلى خلف ، ومن خلف إلى أمام ، ومن أعلى إلى أسفل ، ومن أسفل إلى أعلى . وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهي معالوة لعلة عاقلة ، وهذه العلة هي الله أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمة الحركات الست الأخرى وهي طبيعية ، فمنه من أن يجرى بها على غير هدى^(٥) . ومن الوجهة الثانية يقول إن العالم آية فنية غاية في الجمال ، ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيها بين الأشياء بالإجمال

(١) فيثون ص ٩٦ (أ) — ٩٩ (ب) .

(٢) ثياوس ص ٤٦ (د) .

(٣) انظر أيضاً القوانين م ١٠ ص ٨٩٤ — ٨٩٦ .

(٤) ثياوس ص ٤٦ (د) .

(٥) ثياوس ٣٤ (أ) و ٤٣ (ب) .

وفما بين أجزاء كل منها بالتفصيل نتيجة علل اتفاقية ، ولكنه صنع عقل كامل
توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد ^(١) . وثبت برهان آخر : فقد رأينا أفلاطون
يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها ، فدلّه هذا التفاوت على أن
الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات ،
وخص بالذكر مثال الجمال في المأدبة ، ومثال الخير في الجمهورية ، فقال عن الأول :
إنه علة الجمال المتفرق في الأشياء ، وللقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق ،
والغاية القصوى للعقل في جده ، لا يوصف ، أى لا يضاف إليه أى محمول لأنه
غير مشارك في شيء ، ولكنه هو هو ^(٢) . وقال عن الثاني : في أقصى حدود العالم
المعقول يقوم مثال الخير ، هذا المثال الذى لا يدرك إلا ببعوبة ، ولكننا لا ندرکه
إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير ، هو الذى ينشر ضوء الحق على
موضوعات العلوم ويمنح النفس قوة الإدراك ، فهو مبدأ العلم والحق يفوقهما جمالاً
مهما يكن لهما من جمال . هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل
تلقه ، وإن جماله ليعجز كل بيان ، لا يوصف إلا سلباً ولا يعين إيجاباً إلا بنوع
من التمثيل الناقص . وكما أن الشمس تجعل للرئيات مرتبة وتبها الكون والنور
والفضاء دون أن تكون هي شيئاً من ذلك فإن للعقول تستمد مقوليتها من
الخير ، بل وجودها وماهيتها ، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية وانما هو شيء أسمى
من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة . اعلم أن الخير والشمس ملكان : الواحد
على العالم المعقول والآخر على العالم المحسوس ^(٣) . ومقصد أفلاطون واضح ، هو
أن التفسير التام للوجود هو « أن الخير رباط كل شيء وأساسه ^(٤) » من حيث

(١) ثيلوس ص ٢٨ (١) — ٢٩ (١) .

(٢) المأدبة ص ٢١٠ — ٢١١ .

(٣) الجمهورية م ٦ و ٧ في مواضع مختلفة وبالأخص ص ٥٠٦ — ٥٠٩ .

(٤) فيدون ص ٩٩ (ج) .

أن العلة الحقة عاقلة وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة .

ح - فإله روح عاقل محرك منظم جميل خبير عادل كامل بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صورده هوميروس ومن هذا حذوه من الشعراء ^(١) . وهو كله في حاضر مستمر ، فإن أقسام الزمان لا تلتئم إلا المحسوس ، ونحن حيننا نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون ندل على أننا نجعل طبيعته ، إذ لا يلاعه سوى الحاضر ^(٢) . وهو معنى بالعالم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار ، فإن الله إن كان لا يعنى بسيرتنا فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء وهذا محال ، وإما لأن السيرة الإنسانية أتمه عنده من أن تستحق عنايته وهذا محال كذلك لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها في المجموع فيعنى بها فهل يكون الله أقل علماً من الانسان ؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة . هذا عن الشر الخلقى . أما الشر الطبيعى فما هو فى ذاته إلا نقص فى الوجود أو خير أقل ؛ هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصديق بالكذب ، لم يرد الله بل سمح به فداء للخير الفائق على العالم ، ويستحيل أن يكون العالم للمصنوع خيراً محضاً فيشابه نموذج الدائم ، هو إذن ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن . وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذى يتفق مع الكليات ، ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء ، والفنان يدبر أفضاله على مقتضى الناية ويرى إلى أعظم كمال ممكن للكل فيصنع الجزء لأجل الكل لا الكل لأجل الجزء ، كذلك حال الصانع الأكبر ، فإن تدمر الانسان فلا نه يجمل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً على مقتضى قوانين الكل . فوجود الله وكأله وعنايته حقائق لا ريب فيها

(١) الجمهورية م ٢ ص ٣٧٩

(٤) نيلوس ص ٣٧ (هـ)

وإنكارها جلة أو فردى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة فهو إخلال بالنظام الاجتماعي . وقد ينكر المرء الله بتاتا ، وقد يؤمن به وينكر عنايته ، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته فيتمهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النية الصالحة . والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لأن الإهانة فيها أعظم ، والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به ، وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشيا . الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة ، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد ^(١) .

٣٥ — الطبيعة :

١ — لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام ، أنطق « ثياوس » الفيثاغوري بقصة التكوين . وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية ، وإنما أثار القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية ، وأن العقل البشري لا يستطيع أن ينفذ إلى أغراض الله في الطبيعة ؛ فليس أمامه إلا الظن والتشبيه ^(٢) . قال ثياوس : كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد « بدأ من طرف أول » لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع . ولما كان

(١) الفواتين ١٠ م — عنه القائل مرجع هام يقول فيها أفلاطون إن للألحاد مصدريين كبيرين : الواحد دعوى الطبيعيين أن العالم وجزئياته بما فيها النفوس نتاج حركة العناصر اللادية غير المائلة ، والآخر دعوى السوفسطائيين أن المبادئ الحقيقية وضعية وأن ليس هناك خير وشر بالذات ، ثم يحضى في البرهنة على وجود الله — وعنايته — وعدالته ، وهو يذكر الآلة بالجمع ، وسنعرض لهذه المسألة فيما بعد .

(٢) ثياوس ص ٢٩ (ج) و ٤٨ (ج د) و ٥٩ (د) .

الصانع خيراً والخير بريئاً من الحسد فقد أراد أن تحدث الأشياء شيعة به على قدر الإمكان ؛ فرأى أن العاقل أبجل من غير العاقل ، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس ؛ فصور العالم كأنه حيّاً عاقلاً لا على مثال شيء حادث بل على مثال « الحى بالذات »^(١) أبجل الأحياء المعقولة الحاوى في ذاته جميع هذه الأحياء ، كما أن العالم يحوى جميع الأحياء التى من نوعه . فالعالم واحد لأن صانعه واحد ونموذجه واحد ، وهو كل محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ، وهو كروى لأن الدائرة أكل الأشكال ، متجانس يدور على نفسه فى مكانه . أما نفسه فهى سابقة على الجسم صنعها الله « من الجوهر الإلهى البسيط والجوهر الطبيعى المنقسم ومزاج من الاثنين » ؛ فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحويه من كل جانب ، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقي ، وتترك المحسوس المنقسم والمقول البسيط ، وتتفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والحبة والكراهية ، وتلكأت أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتزل التكبات بالعالم . وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ ناراً ليحطه مرنياً ، وتراباً ليحطه ملحوساً ، ووضع الماء والهواء فى الوسط^(٢) .

ب — غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، وإنما كان العالم فى الأصل « مادة رخوة » أى غير معينة ، غامضة لا تدرك فى ذاتها بل بالاستدلال ، كل ما نقله عنها أنها موضوع التنوير أو المكان والمحل الذى تحصل فيه الصور المعينة ، لأنه إذا كان الأصل معيناً وكانت له صورة ذاتية فليس يفهم التغير الفاتى . وعلى ذلك فليست العناصر مبادئ الأشياء لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض ، فيدلنا هذا التحول على أنها صور مختلفة

(١) طبقاً لنظرية اللؤلؤ ولأن كل صانع إنما يحضى مثالا .

(٢) تيلوس ص ٢٢ (د) — ٣٧ (ج)

تتعاقد في موضوع واحد غير معين في ذاته . ألت ترى أن ما نسميه ما، إذا تكاثف صار تراباً وجبارة ، وإذا تخلخل صار هواء وريحاً ؛ وأن الهواء إذا اشتعل تحول نارا ؛ وأن النار إذا تقلص وانطقات عادت هواء ؛ وأن الهواء إذا تكاثف صار سحاباً وضباباً ؛ وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماء ، وهكذا دواليك ؟ ^(١) . — هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية ، تلك الحركات الست التي قلنا أن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها . من غير نفس تدبرها . فأتحدت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل ، وألقت العناصر الأربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمية أى ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم . لذلك كانت أسرع الأجسام وأغدها — والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه أى من هرمين — والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً — والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة . وبعد أن تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة — وهو أقصى ما تستطيع أن تبلغ إليه بذاتها — ظلت العناصر مضطربة هوجاء « كما يكون الشيء وهو خلو من الإله » حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته ^(٢) .

ح — ثم فكّر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبيهاً بنموذجه ، ولما كان النموذج حياً أبدياً فقد اجتهد أن يجعل العالم أبدياً ، لكن لا كأبدية النموذج فإنها ممتنة على الكائن الحادث ، فعنى بصنع « صورة متحركة للأبدية الثابتة » فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد ، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول ولم تكن من قبل . ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فأخذ نارا وضع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتتة

(١) تيلوس ص ٤٨ — ٥٧ .

(٢) تيلوس ص ٥٧ — ٥٧ .

مستديرة وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره ، ولما كان مبدأ التدبير إلهياً بالضرورة فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس المالية ؛ إلا أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه فكانت أدنى منها مرتبة ولكها إلهية مثلها عاقلة خالصة بأنبياء الخلود لا من طيب عنعبرها (وكان أفلاطون قد ذهب إلى هذا الرأي في المقالة الماشرة من الجمهورية) بل من خيرية الصانع تأتي عليه أن يعدم أحسن ما صنع ^(١) .

٤ - ثم اتخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائتين ، وإنما مست الحاجة إلى هذه النفوس لتحقيق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أذناها وليكون العالم كلاً حقاً ، وإنما وكل أمرصنها إلى نفوس الكواكب لأن كل صانع يصنع ما يماثل له ، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية فلا يكون هناك تضاد المطلوب أخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثاني والثالث وصنع مزيجاً قسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزله أجزاء في أجسام مهيأة لقبوله وأن تضم إليه نفسين مائتين : أحدهما انفعالية والأخرى غذائية . أما الانفعالية ففضيية وشهوانية تحس الأذة والألم والخوف والإقدام والشهوة والرجاء يضمنونها في أعلى الصدر بين العنق والحجاب لكي لا تدنس النفس الخالصة للمستقرة في الرأس . وأما الغذائية فيضمنونها في أسفل الحجاب . فصنع الآلهة الرجل كاملاً بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد ، بعد انحلال هذا المركب ، إلى الكوكب الذي هبط منه و يقضي هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب . أما النفس الشريرة فتولد ثانية امرأة ، فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثلاثة حيواناً شبيهاً بحطيتها وهكذا بحيث لا يتخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل

على الشهوة وتصدد السلم فترجع رجالاً صالحاً . ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فاللواح فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية ، أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة فدرجة « وهكذا كان الأحياء في ذلك الزمان ، واليوم أيضاً ، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون أو يخسرون من العقل ^(١) » . وأراد الآلهة أن يلققوا أثر الحرارة والهواء في الإنسان ، مع ضرورتهما له ، وأن يوفروا له الغذاء ، فزجوا جوهرًا مماثلًا لجوهر الإنسان بكميات أخرى ، وأوجدوا طاقة جديدة من الأحياء هي الأشجار والنباتات والبذور تحيا بنفس غذائية . وليست هذه النفس عاقلة ؛ ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة فهي منفعة وليست فاعلة ؛ إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسماً مثبتاً في الأرض ^(٢) .

هـ — هذه خلاصة حديث تياوس في مواضعه الفلسفية ، وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية وملكته انتنسيقية ؛ فقد أخذ بالعقل الذي قال به أنكساغورس وبين عيب المذهب الآلى وأقام الغائية على أساس عتين . ثم استبقى الآلية في الكليات والجزئيات حتى في الظواهر الحيوية كالاعتداء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة ولولت ^(٣) ، وصور الأجسام جميعاً ، حية وغير حية ، مركبة من نفس العناصر متمشية على نفس القوانين لا يميزه في ذلك من ديموقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتقدير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج فتحققها هي بوسائلها الخاصة أى بحركة تلك الثلاثات والأشكال الهندسية التي للعناصر . وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإيليين — وبالأخص عن ألكسانوفان — فجعله واحداً كروياً متناهيًا حثيًا عاقلاً ، ولكنه استبقاه

(١) تيلوس ص ٦٩ (ج) — ٧١ (١) و ٩٠ (هـ) و ٩١ (د) — ٩٢ (ج) وأيضاً فيون ص ٨٠ (هـ) — ٨٢ (ج) .

(٢) تيلوس ص ٧٧

(٣) تيلوس ص ٧٧ — ٨٢ وغيرها .

حادثاً متغيراً ، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول . ونبذ رأى الطبيعيين في الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة « كل ما هو سماوى فهو الهى » وأقامها على افتتار الحركة الدائرية لحرك عاقل ، فوفر بها حلقات فى سلسلة الموجودات الروحية وأمكنه خلود النفوس الإنسانية . وأخذ التناسخ عن الفيثاغوريين ، ومع أنه أضاف الإحساس للنبات فقد قصر التناسخ على الحيوان ، وكانوا يمدونه إلى جميع الأحياء ، وبنى عليه فكرته القريبة فى التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعاً للخطيئة وهى العقل ، فكان أميناً لمبدئه « إن النفس تذاؤل الكمال » .

و — يبقئ مسألتان . الواحدة : ما معنى حدوث العالم فى القصة ؟ والأخرى : ما هى بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة ؟ أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف فى الفلسفة اليونانية ، حتى لقد قال أرسطو : « إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم ، أما هو فقد جعله حادثاً إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثة »^(١) . وقد بنا ذلك ورأيناه يضع دوراً خاضعاً للآلية البهتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث فى الزمان من حيث الصورة . وإذا اعتبرنا قوله : إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة ، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً ، وأن العالم حادث مادة وصورة ، فأخذنا عبارته « العالم ولد وبدأ من طرف أول » بحرفيتها . على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع قد عارضوا أرسطو فى إجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا : إن « تيموس » قصة وإن للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب ، وإن الفرض من تصويره العالم مبتدئاً فى الزمان ، ومن قوله « قبل

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ب س ١٤ — ١٩ .

وبعد « سهولة الشرح فقط . والحق أن فكرتى حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان ، ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال ، ولكنها جميعاً ناطقة بأن النظام من الله ، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحي .

ز - ولكن ما الله عند أفلاطون ؟ قد قيل من ناحية : إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يميز القول أن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته ، ولكنه يمثل ما لا مثل من قدرة وعلية في المادة . والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في « القوانين » وهي ليست قصة . وقيل من ناحية أخرى إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي : المثل ومثال الخير ومثال الجمال ، والصانع والتزوج الحى بالذات ، والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية . وآلهة الكواكب ، وآلهة الأولمب والجن^(١) ، فأين الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحدنا الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ، ولم يقرب أفلاطون بينهم ، بل تركهم متفرقين ؟ مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ الله والإلهي في لفته ، وهو يقصد « مبدأ التدبير » متبايناً من المادة كل التمايز ، فحينما وجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أى الروحية ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود ، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحاً و بشيء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم ، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط . أما الصانع والخير والجمال والتزوج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء ، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة كل في فئة نوع أو « مقولة » : الصانع الفاعل الأول ، والخير غاية العقل القصوى ، والجمال للمطمح الأسمى للإرادة ، والتزوج أول المثل وحواها جميعاً . وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض : الصانع

(١) الجن عنده وسط واسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير .

خير ومثال الخير معدن اللؤلؤ والتوذج محلها ، وكلهم جميل وكلهم أجل للوجودات . فالفقه الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور اللؤلؤ في اللادة « على نحو يصعب وصفه » ، وهو التوذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى ، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب . هم صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات ، وكان همه موجهاً لوضع المذهب الروحي ضد الطبيعيين والسوفسطائيين ولم يكن لسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد ، فلما أحل الأعداد محل اللؤلؤ في دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد « الواحد بالذات » .

٣٦ — النفس الإنسانية :

١ — رأينا نظرية اللؤلؤ تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن من حيث أن هذه اللؤلؤ ليست متحققة في التجربة بما هي مثل ولا مكتسبة بالحراس فلا بد من قوة روحية تنقلها أو بالأحرى تذكرها بعد أن عطلتها في عالم يتأثلها . ورأينا تفسير الحركة يرجع إلى مبدأ غير مادي يتحرك بذاته ويحرك المادة ، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال وعلى كل جسم بالخصوص وإذن فلإنسان نفس . قد يقول قائل : ما النفس الا توافق العناصر المزلفة للبدن وليس لها وجود ذاتي وإنما هي كالنم بالإضافة إلى الآلة والأوتار^(١) . ولكن التوافق والنم نتيجة والنتيجة لا تبين المقدمات والنفس تدبر البدن وتتحكم في الأعضاء وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائمه فليست تماً ولكنها الموسيقا الخلقى الذى يحدث النتم^(٢) وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها يدل على وجودها تذكر اللؤلؤ وحركة الجسم وتديره بمقتضى الحكمة .

(١) فيثون ص ٨٥ — ٨٦ . وانظر ما ذكرناه في عدد ١٣ (ج) .

(٢) فيثون ص ٩٢ — ٩٥ .

ب — على أن رأى أفلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يتخلو من التردد والغموض . ففي المحاورة الواحدة (فيدون) يجد النفس تارة بأنها فكر خالص وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين ولا أيتهما الأساسية . كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم فتارة يعتبرها متمايزين تمام التمايز فيقول إن الإنسان النفس وإن الجسم آلة ، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها القادى (الفكر) ويجلب لها الملم بحاجاته وآلامه وأنها هي تقهره وتمثل على الخلاص منه ^(١) دون أن يبين ماهية هذا التفاعل ، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم ^(٢) وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين — وفى الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة : الإدراك والغضب والشهوة ويسأل : هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة أم أن مبدأ واحداً بعينه هو الذى يدرك ويفضب ويحس لذات الجسم ؟ فيقرر أن للمبادئ عدة لأن شيئاً ما لا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه فيجب أن نميز فى النفس جزءاً ناطقاً وجزءاً غير ناطق لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه . ولنفس السبب يجب أن نميز فى الجزء غير النطقى بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ينحاز تارة إلى هذا وطوراً إلى تلك ، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ونحن لا نقضب على رجل مما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق ، لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة

(١) فيدون ص ٦٤ — ٦٦ .

(٢) تيولوس ص ٨٢ — ٨٩ .

وبعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة^(١) . وهذا كلام لاغبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث في النفس الواحدة ، ولكنا رأينا أفلاطون في « تيموس » يضع في الإنسان ثلاث نفوس ويميز لكل منها محلاً في الجسم فيزيد إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . وبينما هو في « فيدروس » يشبه النفس في حياتها السبوعية الأولى بمركبة مجنحة الحوذي فيها العقل والجودان الإرادة والشهوة^(٢) إذا بكلامه في « تيموس » يشعر أن الغنبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية .

ح — وقد اختص أفلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته . ذكرها في جميع كتبه وخصص لها « فيدون » وكان يحس إحساساً قوياً بخطورتها ووجوب بحثها . ونحن نجد في « فيدون » ثلاثة أدلة على خلود النفس : يبدأ أفلاطون بأسهلها تناولاً وهو التناسخ وتداول الأجيال البشرية ، تلك العقيدة القديمة الأرفية القيثاغورية ، فيقول : إذا كان صحيحاً أن النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر كانت قد ذهبت إليه بعد موت سابق وأن الأحياء يبعثون من الأموات ، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم . — ولكن هذا تسليم برأى متواتر لا تدليل ، لذلك يحاول ربط هذا الرأي بقضية كبرى واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول : إذا نظرنا في التغير بالإجمال — وهو قانون العالم المحسوس — وجدناه تبادلاً دائراً بين الأضداد يتولد الأكبر من الأصغر والأحسن من الأسوأ وبالعكس ، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون المطلق وإن قد كانت النفس قبل الولادة وستبقى بعد الموت . ويتأيد هذا الليل من

(١) الجمهورية م ٤ ص ٤٣٦ — ٤٤٠ .

(٢) ص ٢٤٦ .

ناحية أخرى : ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل ، وبعثا من نوع آخر هو تذكر المثل بعد نسيانها ، فإذا كانت النفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت ^(١) . — والدليل الثاني يدور على تعقل المثل : فإن هذه بسيطة ومن ثمت فهي ناتجة إذ أن المركب هو الذى ينحل إلى بساطله و يتحول ، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال ، فلا بد أن تكون النفس التى تعقل المثل شبيهة بها على حسب القول القديم « الشبه يدرك الشبه » وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة ^(٢) . « ويسكت سقراط ويسكت الجميع وبعد هنيهة يقول سيمياس : إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جدا فى هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل فيجب إما الاستيقاظ من الخلق وإما — إن امتنع ذلك — استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به فى اجتياز الحياة كما يخاطر الراء يقطع البحر على لوح خشب . مادام لا سبيل لنا إلى مركب آمن وآمن أعنى إلى وحى إلهى » (ص ٨٥) . ويقول قانس : إن كل ما يلزم من الدليل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة ، ومن الثانى أنها شبيهة بالمثل ، فن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصها مع البقاء ، أما البقاء نفسه فلم يتم الدليل عليه إذ من يدرينا ؟ لعل النفس تنفى بتلاشى قوتها بعد أن تكون تقمصت أجساماً عدة ^(٣) . هنا يلجأ أفلاطون إلى نظريته فى المشاركة ويقدم دليلاً ثالثاً فيقول : لما كانت النفس حياة فهي مشاركة فى الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع ، وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها

(١) ص ٧٠ — ٧٧ .

(٢) ص ٧٨ — ٨٤ . وهنا الدليل وارد فى الجمهورية بفرعيف : النفس بسيطة لا تنحل بانحلال الجسم — النفس تعقل المثل الجامعة فهي دائمة مثلها (م ١٠ ص ٦٠٨ وما بعدها) .

(٣) ص ٨٦ — ٨٨ .

فالنفس لا تقبل اللوث ^(١) . — فيقتنع قانس ويعلم سيمياس أنه مقتنع أيضاً إلا أن شعوره الزدوج يعظم المسألة وبالضعف البشرى يضطره لبعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها ، فيسلم له سقراط بحجة في هذا التحفظ ويزيد قائلاً : بل إن القدمات أنفسها مفترقة لبحث أوكد ^(٢) .

٤ — وإذا رخصنا نحوم أدلته ونمتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الأول يسلم بالبور تسلياً ، فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعى أن الضد يخرج من الضد وكلامه يدل فقط على أن الضد لا ينقلب إلى ضده حتى يتلاشى أولاً كالخار والبارد أو يكسب أو يخسر شيئاً كالصغير يصير كبيراً والعكس . أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعمل الكليات فقد يجزئها من الجزئيات على مذهب أرسطو . وأما أن النفس حياة وحركة فلا يدل قطعاً على بقاء النفوس إلا إذا صح أن الحركة والحياة لها بلياتها أو أن مشاركتها في الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كساير المشاركات أو أن بقاء العالم قضية ضرورية . يبقى تعقل المثل وهو الليل الأقوى فيما نرى فإنه ينظر للنفس في ذاتها لا بالإضافة للجسم والطبيعة ويراها روحية تدرك الروحيات وتتوق إليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة في عالم روعي مثلها : وهذا لب عقيدة أفلاطون وماعداه محاولة لتوكيدها ، وسواء أقلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة « يدافع عنها بشدة » ^(٣) هي ثابتة من مذهبه بأكله إذ يستحيل

(١) ص ١٠٥ — ١٠٧ . وفي « القوانين » (م ١٠ ص ٨٩٥ — ٨٩٦)
يرض دليلاً مستمداً من تعريف النفس بأنها مبدأ متحرك بذاته محرك للجسم فيقول من ناحية :
إن ما يصيرك بذاته فهو خالد من حيث أنه لا يوجد فيه ولا في غيره ما يقف حركته — ومن
ناحية أخرى : النفوس علة الحركات الطبيعية فهي باقية إذ لو كانت تنتهي لانتهت الطبيعة
أيضاً — فنعود إلى الدليل الأول في « فيثون » . — وفي « فيديوس » ص ٢٤٥ كلام
قريب من هذا .

(٢) ص ١٠٧ (ا ب) .

(٣) « فيثون » ص ٦٣ (ج) .

على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة و بطلان الحياة الإنسانية . وكيف لا تعجب بهذا الرجاء وهذا الشوق إلى السماء وهذا الأسف الرائع لأنّ وحياً إلهياً لم ينزل ليُحِيل الرجاء الجميل يقيناً وطيداً ؟ قطعة واحدة تشوب هذا المذهب : هي التناسخ ، وقد كان في وسع أفلاطون أن يحورها وهو القائل « إن النفس الحيوانية التي لم تترك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم في جسد إنسانى » ^(١) فكيف تقوم نفس إنسانية في جسم حيوانى ؟ نحن نعلم أن التناسخ ركن من أركان مذهبه (٣٤ ، ١ — ٣٦ ، ج) ولكن كان في وسعه أن يضع نفساً للمرأة ونفساً حيوانية مترتبة بترتب الأنواع (كما وضع نفساً نباتية) وأن يحصر التناسخ في دائرة النوع . الخيال هو الذى طغى هنا على المنطق ، ويستغفر لأفلاطون أنه كان يصدر عن وجوب التكافؤ بين العمل والجزاء وإيمانه بالعدالة الإلهية .

الفصل الرابع

الأخلاق

٣٧ - القانون الخلقى والطبيعة :

١ - لما كان أفلاطون قد ميز بين العقل والحس والنفس والجسم ، قد ميز في الأخلاق بين اللذة والألم من جهة والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى . وكما أنه حارب الحسين في المعرفة والآلئين في الطبيعة ، قد أعلن الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة . عرض نظريتهم في أقوى صورها وأبعد تأميجها ثم قندها قتيلاً^(١) . قالوا إن القانون الخلقى الذى يشهده الناس إنما هو من وضع الناس كالتقانون للدين لا من وضع الطبيعة ، بل إن الطبيعة تمارسه وتأناه : فبحسب الطبيعة الأمر الأقيح هو الأخسر ، والأخسر تحمل الظلم ، وبحسب القانون ارتكاب الظلم هو الأخسر الأقيح . ولقد نشأ هذا التباين من أن القانون سنة الضعفاء والسواد الأعظم بالإضافة إلى مصلحتهم الخاصة ، قسّدوا إلى تخويف الأقوياء وصدمهم عن التفوق عليهم ، وذهبوا إلى أن الظلم يقوم بالذات في إرادة التسامى على الآخرين . ولكن الطبيعة تقدم الدليل على أن العدالة الصحيحة تقضى بأن يتفوق الأحسن الأقدر ، قترينا أن هذا هو الواقع في كل موطن : في الحيوان والإنسان ، في الأمر والمدن ، وأن علامة العدالة سيادة القوى على الضعيف وإذعان الضعيف لهذه السيادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى الكل يطلب السعادة ، فكيف يستطيع أن يعيش سعيداً من يخضع لأي

(١) انظر في « غوزغياس » القسم الثالث بآ. كله ، وفي « الجمهورية » م ١ و ٢ و ٩ .

شيء كان قانوناً أم إنساناً ؟ ألا أن العدالة والفضيلة والسعادة على حسب الطبيعة أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات ثم يستخدم ذكائه وشجاعته لإرضائها مهما تبلغ من قوة ، مع تظاهره بالصلاح لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت ، ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوى ، لذلك ترى العامة تنفد الذين تمجز عن مجاراتهم لتخفى بهذا التمثيل ضعفها وخجلها من هذا الضعف ، وتعلم أن الإصراف عيب محاولة أن تستمد من ميزته الطبيعة من الرجال . وتشيد بالغة لقصورها عن إرضاء شهواتها الإرضاء التام ، وبالعدالة لجنبها وقودها عن عظام الأمور ، ولو صح ما تقول من أن السعادة في الخلو من الحاجات والرغائب لوجب أن ندعو الأجبار والأموات سعداء .

ب — هذى دعاوى السوفسطائيين ، فلنسألم أولاً : أليس يتفق مع الطبيعة أن الكثرة أقدر من الفرد ؟ فإن كانت الكثرة هي التي فرضت القانون فهي الأحسن من حيث أنها الأقدر وقوانينها حسنة حسب الطبيعة لأنها قوانين الأقدر . وإن كانت ترى أن العدالة تقوم بالمساواة وأن الظلم أقبح من الانقلام فربما مطابق للطبيعة وإذن فلا تعارض بين الطبيعة والقانون . — ولنسألم ثانياً : من هو الأحسن الأقدر الذي يتمدحون به ؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان أم يمكن أن يكون إنسان حسناً ضعيفاً ممّا ، قوياً رديئاً ممّا ؟ مهما قلب المسألة فلا محيص من التسليم بأن الأحسن هو الأحكم في عمله ، أيّاً كان هذا العمل ، وأن الحكميم بالإجمال هو الملتزم بجادة القصد والاعتدال ، والحكيم في السياسة على الخصوص هو الذي يحقق في نفسه هذا الاعتدال ويضبط شهواته قبل أن يحكم الآخرين وإلا ساءت حاله وحلم جميعاً . ولتصور رجلهم الأقوى الذي يقيموه مثلاً أعلى وقد بلغ إلى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس ولا تشتهى نفسه شيئاً حتى تنال من اللذات أصنافاً — هل هو سعيد ؟

كلا ، بل إن حياته خفيفة تمسه فإن جزء النفس الذى تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد ولكنه يميل بالطبع إلى الإسراف ، ولما كان الاشتهااء أُلماً من الحرمان كان إتمام الشهوات لأجل إرضائها عبارة عن تمهد آلام فى النفس لاتهدأ ، وكانت حياة الشهوة موتاً متكرراً ، مثلها مثل الدن للتقوب تصب فيه فلا يتنلى ، أو مثل الأجرى لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضى حياته فى هذا العذاب ، أو مثل مدينة رطاعها هائجة مائجة ، أو مثل مسخ متعدد الرؤوس ، وسبج جائع تمزقه الشهوات وتنزى يلجمه ودمه وهو لا يملك فكاً كآبد أن ارعى بين أيديها عبداً وضحية . هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس ولا ترضى الآلهة عنه ، بل لا تمكن معاشرته فلا ينوق لذة الصداقة ، فهو شقى للناية ، والدولة التى يحكمها أشقى الدول .

ح — فلا قل إن السعادة تقوم فى الشهوة القوية وفى اللذة بالإطلاق ، ولكن قل إن الإنسان أسعد فى النظام منه فى الإسراف . ولو اتبنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن نضبط الحساب لوجدنا أن الحياة القاضلة هى أيضاً ألد حياة ، تمتاز بخفة الأفعال وضعف اللذة والألم ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم فى حين أن الألم أغلب وأدوم فى حياة الرذيلة . فالتقانون باللذة لا يقدر على مرعى قوهم ولا يلدرون ما يريدون : يطلبون السعادة وفق الطبيعة ، فتشكل بهم الطبيعة شر تنكيل ، وتؤيد القانون الذى يسخرون منه . وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها ، وهى تضطر الناظر فى السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة ، وأن يحكم على الأولى بالثانية ، فيقر أن من اللذات ما هو حسن أى نافع ، وما هو ردى أى ضار ، وأن من الآلام ما هو حسن نافع كتماطى الدواء وتحمل العلاج ، وما هو ردى ضار ، وأن اللذات والآلام الحسنة هى التى تطلب ، واللذات والآلام الرديئة هى التى تتجنب ، وأن

النافع ما يجلب الخير ، والضار ما يجلب الشر ، والنفعة التي توشم بالخير هي التي تكلل الشيء وفق حقيقة هذا الشيء ، والضرر الذي يوشم بالشر هو الذي ينتقص الشيء أو يقضى عليه ، فإن كل شيء إما يقوم بالنظام والتناسب فإذا اختل النظام فقد الشيء قيمته وفضيلته . إن الذين نسميهم أخياراً وأشراراً يحسون اللذة والألم على السواء فليس الأخيار أخياراً باللذة بل بالخير ، وليس الأشرار أشراراً بالألم بل بالشر . وكما أن الكيفية التي تحدث في الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة ، فإن النظام والتناسب في النفس يسميان القانون والفضيلة .

٣٨ — الفضيلة :

١ — الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث : الحكمة فضيلة العقل
تكلمه بالحق — والعفة فضيلة القوة الشهوانية تطفئ الأهواء فتترك النفس هادئة
والعقل حراً — ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة العنسية
تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم . والحكمة أولى
الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خيلتها واتهات لها الفضيلة
ولم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتشرقان بخدمتها
لما خرجتا من دائرة النفعة إلى دائرة الفضيلة إذ « ما الحرب من لذة لتليل لذة
أعظم سوى عفة مصدرها الشره ، وما خوض الخطر لاجتناب خوار آخر سوى
شجاعة مصدرها الخوف . ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التي تستبدل لذات
بلذات وأحراناً بأحران ومخاوف بمخاوف كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى
فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بساتر الأشياء هو الحكمة ، بها
نشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل ، أما الفضيلة الخالية من الحكمة

والناشئة عن التوفيق بين الشهوات فهي فضيلة عبدة»^(١) . فالفضيلة إذن من جنس العقل والنفس ولا يسوغ أن نذكرها إلا بالإضافة إليهما ، والحياة القاضية لا تستمد قيمتها من لنتها أو منفعتها بل من هذه الأضافة ، ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة .

ب — وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخصت الشهوانية للفضيلة والنفسية للعقل تحقق في النفس النظام والتناسب . ويسمى أفلأطون حالة التناسب هذه بالعدالة باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء كل شيء حقه . فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ولكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والشفقة . أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد ، فإن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته والعكس بالعكس ، بل إن العدالة تستتبع الإحسان تأثماً شاملاً ، فلا نجد لها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء ، لأن الإساءة إساءة للنفس أولاً ، فالذى يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ويزيد الشرير شرّاً فتنجح هذه العدالة للزعومة ضدها من الناحيتين وهذا خلف . استمع إلى سقراط يتحدى السوفسطائيين ويقب آيتهم رأساً على عقب حيث يقول : « أنا لا أبتغي ارتكاب الظلم ولا تحمله ولكن إذا وجب الاختيار فأنا أختار الثاني » ويقول : « أنا أنكر أن يكون منتهى العار أن أصنع ظملاً أو أن تقطع أعضائى أو أن أسلب مالى ، وأدعى أن العار يلحق للمتدى وأن الظلم أقيح وأخسر لصاحبه منه لضحيته »^(٢) .

ج — وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشؤون هذه الحياة ، لأن العدالة خير النفس والنفس أسمى وأبقى من الدنيويات جميعاً ، فقد تنزل

(١) « فيدون » ص ٦٨ — ٦٩ باختصار .

(٢) « غورغياس » ص ٥٠٦ — ٥٠٨ وغيرها .

بالمعدل المصائب ويتم كذباً ويحسد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه
ويعلق على صليب وهو سعيد بدائه ؛ أما الطاغية التى ينكل بالناس وأما
السياسى الذى يوقع بخصومه فكلالهما شقى حقيق بالرئاء لأن الظلم أعظم الشرور .
وليست للسألة بيننا وبين السوفسطائيين إن كان الظالم منتصراً دائماً أم غير منتصر
ولكن إن كان سعيداً أم شقيئاً ، وقد أوردنا لها حلاً أولاً لما خاطبناهم بلفتهم
وجادلناهم من وجهتهم فينا أنه تمس معذب فى جسده وشعوره ، والآن وقد عرفنا
النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جدلاً بأنه موفق هاتىء فى ظلمه وتؤكد مع
ذلك أنه شقى غاية الشقاء لأنه ظالم ، وأن العادل سعيد لأنه عادل ، بل تستخدم مرة
أخرى ونذهب إلى أن الظالم أشقى إن لم يكفر عن آثامه . ومعنى التكفير تحمل
القصاص العادل ، وكل ما هو عادل فهو جميل فتحمل القصاص جميل ، وهو خير
يستقيم به النظام وتخلص به النفس من شرها الذى هو أعظم الشرور لأنه شر
النفس . وكما أن علاج الطبيب مفيد ولو لم يكن مستجيباً وأن السعادة الكبرى
للجسم أن لا يمرض أبداً ويلبها أنت يشفيه الطب إذا مرض ، فإن أسعد الناس
البرىء من الشر ويليه الذى يشقى من شره . أما الذى يحتفظ بشره فأشقى الناس
لا يدرى أن مصاحبة الجسم للمريض لا تعد شيئاً مذكوراً بالقياس إلى مصاحبة
النفس للمريضة . وكما أن المريض يسقى إلى الطبيب وتحمل الكى والشق ، كذلك
يجب على الخاطئء أن يسقى إلى القاضى بنفسه فيعترف بخطيئته ولا يكتتمها فى
صدره ، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه ، فإن استحق الجلد قدم جسده للسوط
أواستحق القرامة أداها أو التقي رحل عن وطنه أو ألوت تجرعه ، فإن التكفير أفضل
الخيرات بعد البر . — « هذى حقائق قائمة على أدلة من حديد وماس » من
يعلمها بأدلتها ومراميا يأت الخير حتماً من حيث أن الإنسان يطلب الخير
بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه بالخير علماً صحيحاً . أما الذى

يعلم الخير ويأتى الشر فله ناقص وحقيقته أنه « ظن » قلق عارٍ من الأصول والتناجى لا يقوى على إغراء اللذة والمنفعة ^(١) فالفضيلة علم والقائل هو الحاصل على العلم بالخير يعرف ما يجب أن يفعل فى كل حالة لأن نظره شاخص دائماً الى الخير للطلق ، فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقياسى لتعلم العرف على القيثارة . أما الرذيلة فجعل بالخير الحقيقى واعتار بالخير الزائف ^(٢) .

٣٩ — الأخلاق والجدل الصاعد :

١ — كل هذا الحوار وكل هذا الجهد فى إقامة الأخلاق اضطر إليهما أفلاطون لمحاربة جمل السوفسطائيين . ولكنه سلك طريقاً آخر ممبداً هيناً هو طريق الجدل : فإن للإرادة جلها كما أن للمقل جلها . طريقان متوازيان يقطعان نفس المراحل ويتقابلان عند نفس القاية فى اللانهاية . . . غاية تتلاشى دونها القايات وتسقط الاعتراضات وتستقر عندها النفس فى غبطة ليس بعدها غبطة . فلنسر إذن وراء أفلاطون نر أن الحياة الحكيمية هى اللطلب الحقيقى للنفس ، وأن الجمل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها . ذلك أنا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبداً هى الحب . والحب اشتهاً صادر عن الحرمان ، إذ ما من أحد يشتهى ما هو حاصل له . هو قلق دائم وشوق إلى الخير أى إلى ما شأنه أن يعوض من الحرمان وجوداً فيملاً فراغ النفس . فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير هو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان إلى الوجود الذى لا يقنى ، هو اشتهاً الحصول على الخير حصولاً دائماً ، هو جهد الكائن القانى فى سبيل الخلود ، فإن اشتهاً الخلود متحد باشتهاً الخير وليس يعقل أن يطلب الخير إلى أجل .

(١) بهذا التمييز بين العلم والظن أراد أفلاطون أن يصبح موقف سقراط (٢٦ ج)

(٢) « غورغياس » والجمهوريّة م ١ و ٢ فى مواضع مختلفة .

ب — وينتج الحب أول ما ينتج إلى جمال الأجسام والأشكال . عند هذا الجلال يقف الأكثرون ظانين أنه الغاية ، ولكن النفس الحكيمة تدرك أنه زائف زائل لا يبرد شوقها ولا ينضب معين حبها ، فتجاوز هذا الوم ، وتدرك أن الجلال للتحقق في جسم هو أنح للجمال للتحقق في سائر الأجسام ، وأن الجمالات الجسمية أشباه بعيدة للجمال واحد بعينه يحويها في وحدته هو مثال الجلال المحسوس فتخصص النفس من التعلق بواحد وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجلال الحسى أينما تألق لعينها . ثم تدرك أن ما تحب في الأجسام إنما هي صفاتها ، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها ، فترتفع من الملول إلى العلة وتنفذ إلى النفس ، تنفذ إليها مما كان غلافها دميماً لعلها أن النفس جميلة في ذاتها فتعلق بها . ثم تعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد هو الجلال المعنوى ، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال القنون ، وإلى جمال العلوم النظرية ، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجلال كله ، فتقف متأملة وتهمياً بهذا التأمل إلى مشاهدة الجلال المطلق غير المخلوق وغير القافى ، لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بجمال الجلال بالذات الذى يجب لذاته ، من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه . إن ما يعطى قيمة لهذه الحياة إنما هي مشاهدة الجلال السرمدى هئلاً لا تشوبه شائبة ، بسيطاً لا تقطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء . — هذى مراحل الحب يقطعها في البحث عن ضالته وشفاء لقليله فهو واسطة ومساعد يخفز النفس إلى الكمال ، ويهيج فيها الذكرى القديمة : ذكرى المثل والحياة السبوية الأولى ، ذكرى القردوس المفقود تمن إليه بكل جوارحها . فالحب الحقيقي الكامل (الأفلاطونى) هو الفيلسوف يزدري الجلال الزائل الذى يملأ النفس جنوناً ليتعلق بالجمال الدائم^(١) .

ح — انظر الآن إلى أفلاطون يصور هذا الحب الكامل والحكيم العادل

رجلاً حياً يشعر ويعقل ويتكلم : هذا الرجل هو سقراط في سجنه وقد دنا أجله .
ليس يصكفي القول في وصف حاله أنه لا يخشى الموت أو أنه ينتظره بشجاعة فهو
مقتبض به أشد اغتباط . هو يعلم أننا ملك الآلهة وأن الانتحار انتقاص على
إرادتهم ، ولكنه يرحب بالموت يأتي على يد غيره ، لأن الفيلسوف يحس الشوق
إلى الإلهيات ، ويحس ثقل الجسم يعوقه عن اللحاق بها ، فالموت خلاص النفس
وبداية حياة جديدة مع الآلهة . والفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة أن يعيش
في هذه الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها ، وأن يتمجّل الحياة الأخرى بممارسة
الفقه بمناها الأسمى ، وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم واليران على
الموت ، فيبلى جسمه ويعفيه من المادة بقدر الاستطاعة ، لأنه يعلم أن سعادته في
التشبه بالله !^(١) .

(١) « فيدون » ص ٦١ (ج) - ٦٨ (ج) . وقد رسم أفلاطون في « فيلايوس »
(وهي متأخرة عن المحاورات التي ذكرناها في هذا الفصل) صورة لحياة « معتدلة » يقول
بعض مؤرخي الفلسفة : إنه ترقى فيها وعرف لذة حقها ، ففسخ بهذه الصورة تلك الحياة
« الملوية » التي وصفناها . وعندنا أن هذا التعارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة الملوية مثلاً أعلى
يطمح إليه ويبتدى به إلى أن يتحقق ، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة راحة خاضعة لأختها .
فإن اللذة في « فيلايوس » مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفضيلة ، أما اللذة
الحسية فموصوفة بأنها خداعة تغي النفس أكثر مما تنطفيها ، من يجزرواها بمحي حياة كريمة ، وليست
اللذة شيئاً معيناً ، ولكنها حركة في النفس تتعين بموضوعها ، فإن كان الموضوع خيراً يكمّل
النفس كانت هي خيراً ، ولكنها خير بالإضافة وأدى الخيرات جميعاً . فذلك يؤلف أفلاطون
مزاج الحياة المعتدلة أولاً من كل ما هو حكمة : الجدل فالعلوم فالقنون فالظنون الصادقة في
الحياة العملية . وثانياً من اللذات التي تصاحب الفضيلة . فهو باق على عهده أمين لنظرية
المثل ، أراد أن يرضى نزوعه إلى التوفيق وتأليف الأمزجة ولم يغير شيئاً من منهجه ، والتشبه
بالله ما يزال النافذة في « الفواين » ، يؤكدها بكل قوة (ص ٧١٦) .

الفصل الخامس

السياسة

٤ - المدينة الفاضلة :

١ - السياسة عند أفلاطون العدالة في المدينة كما أن الفضيلة العدالة في الفرد . لذلك يفتح القول في « الجمهورية » بالرد على السرفطانيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف ، وغرضه أن يبنى مدينته على أساس من العدالة متين . ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده . تألف الناس أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى أقوا مدينة ، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها ، فلبأت للتجارة والملاحة . هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة ، مثال البرامة السعيدة ، ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والتجار والجر الخفيفة فيعيشون عيشة سليمة ويمبرون ، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب . ولكن هذا العصر الذهبي اهتز يوم فطن الناس إلى جمال الترف والرفق فنبت فيهم حاجات جديدة واستحدثوا صناعات لإرضائها . وضاعت الأرض بمن عليها ، فنبشت الحروب وتآلفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية . فعلى أية صورة نبني مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى « المدينة بالذات » : نجد أن بينها وبين النفس شهاً قوياً ، فإن المدينة ثلاث وظائف : الإدارة والدفاع والإنتاج ، تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والغضبية

والشهوانية . وهذه الوظائف متباينة ، فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين ، وإنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة ، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس في قواها الثلاث ، فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلك اتفاقاً وفات الناس الغرض من الاجتماع . هذه الطبقات الثلاث هي : الحكام والجند والشعب . والطبقتن الأولى والثانية حراس المدينة ، فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء ؟^(١) .

ب — يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربي ، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية . عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أحماء أقوياء . وعليهم أن ينفذوا قسومهم بالآداب والقنون . فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالى الثامنة عشرة ، وتكون سهلة لقليلة لأن الإكراه لا يكون الرجال الأحرار ، وتكون فاضلة : تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحامئة على الخير ، وتبتعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء ، فإنها مرذولة من حيث اللادة ومن حيث الصورة . أما من حيث اللادة فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروى عن الآلهة والأبطال من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال ، وبما لا تقتأ ترده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه ، وبما تصف من هول الموت وقعاة الحياة الأخرى مما يوهن المزيمة ، ويقعد عن الجهاد في سبيل الوطن . وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالحكاكة ويخلق المحاكاة ، والنشر بألفاظه وأوزانه يحاكي كل شيء : القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة ، فيبعث في النفس مثل ما يصف من المواقف والأفعال ،

(١) الجمهورية ٢ م ص ٣٦٩ (ب) وما بعدها .

والحكاية المتصلة تصير عادة ، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم . فنحن مع إعجابنا بمحسّن هذا الشعر نتمتع بأنه معلم وهم ، ونضد إلى صاحبه فنضع إكليلاً على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمدحيه . ولا نستبقى غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير ليس إلا^(١) .

ح - وينقل أفلاطون من الشعر الهوميروى إلى الفن بالإجمال^(٢) ويتحامل عليه ويتمسف فى قله ، فهو لا يرى الفن شيئاً أولاً له قيمة فى ذاته ، ولكنه يضعه فى المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق ، وبعد صورته المحسوسة المتحققة فى الطبيعة ، فإن الفن يحاكي الوجود الطبيعى ، وهذا الوجود يحاكي المثال ، فالنن صورة الصورة وشبح الشبح : يصنع النجار السرير محاكياً مثال السرير ويصور المصور سرير النجار ، فهو ليس حاصلاً على العلم الحق الذى موضوعه المثال أو الشئ بالذات ولا على الفن الصادق ، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبيعية فيبرزها مشوهة فى غير نسبتها الحقيقية من حيث المقدار والشكل ، ولكنه لا يخدع إلا عن بعد ، ولا يخدع إلا الجملاء . كذلك قل فى الشاعر ، فإنه لو كان يعلم حقاً ما يتظاهر بعلمه لكان يعمل بدل أن يقول - لكان يقود الجيوش أو يشرع القوانين ، وهو ميروس لم يفعل شيئاً من ذلك ، ولكن يؤثر أن يحيا حياة مجيدة ، وهو ميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصاصاً للحياة المجيدة ورواية . فالنن بالإجمال أداة إيهام وتخيل ، والشعر دجل كالتصوير إذا نزعته عنه سحر اللفظ والتوقيع بذات شاحجاً قهيراً ، وهو يستطبع وصف العواطف وهى متقلبة متنوعة ، ولا يجد له موضوعاً فى العقل الثابت الهادئ

(١) الجمهورية م ٢ و ٣ .

(٢) م ١٠ .

فيميج المواطن ويشل العقل ، مثله مثل طاغية يتلذذ السلطة للأشرار ، ويضطهد الأخيار ، فإنه يوحى العطف على أفعال وأفعالات رديئة ، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوى من النفس فيحرك فينا البكاء تارة والضحك طوراً ، ويدفئنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما تنكر في الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما نقضب له في الواقع . والتراجيديون لا يرمون لنير إحراز إعجاب الجمهور ، والجمهور لا يميل للأشخاص الحكماء الرزينين ؛ بل يطلب أشخاصاً شهوتين متقلبين عملاً تقلباتهم وشهواتهم القصة فيلهو بها ويميل معها إلى كل جانب ، وأما الكوميديا فهي رديئة بالذات تضحك من إخواننا في الإنسانية ، وتنمى حاجة للزاح والسخرية ، وإذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن وجميع الفنانين من شعراء ومغنيين وممثلين ومصورين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين ، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفواً ، ويصون قوسهم من كل خدش ؛ إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة بل التهذيب والتطهير .

٥ - ولا شك أن وضع أفلاطون الفن في المرتبة الثالثة بعد المثال وشيحه المحسوس تحامل وتعسف ، وكان المقول أن يساوى بين الفنانين والصناع فيعترف للأولين أنهم يحاكون النثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون ، ولكنها حماسة الحرب دفعت إلى المغالاة ، والغيرة الحارة على الخير نهته إلى مخاطر الفن ، فراح يمتنعه ويذله وهو الفنان العظيم . وعلى أى حال لم يكن في وضع أفلاطون أن يتابع القائمين بالفن لأجل الفن بعد أن ميز بين الخير والشر ونصب الطهارة مثلاً أعلى للإنسان وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة ، وأن الواجب إثثار العدالة على كل شيء . وإنما شدد التنكير على الشعر الهوميروى لأن هذا الشعر كان قوة هائلة يأخذ عنه اليونان جيلاً بعد جيل حكمة الحياة في الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات ؛ فكان خطره عظيماً وسحره فملاً . وكما أن أفلاطون حارب

السوفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة؛ فقد أراد أن يخضع لما الفن أيضاً وبقيدته
بمحدودها . — لنمد إلى منهج التربية وبناء المدينة

٤١ — الحكومة المثلى :

١ - - وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدرس ويزاولون الرياضات
البدنية والتمرينات العسكرية ، فإذا ما بلغوا العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة
على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهي
العلوم التي تستغنى عن التجربة وتستخدم البرهان ؛ فتنبه الروح الفلسفي .
وواضح أنهم لا يستطيعون ، مع ما لهم من اللقائم الرفيع وما عليهم من التكاليف
العديدة ، أن يسموا بتحصيل معاشهم ، فيجب أن توفره لهم ونحن بهذا التوفير نهبي
لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يفرسهم
بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع فينقلبون أسياداً ومثناة ، ونحن نريدهم
حراساً ليس غير . لذلك يعيشون معاً ويأكلون معاً ، يقدم لهم الشعب مؤوتهم
فلا يحتاجون لذهب ولا فضة فيحظر عليهم اقتناء أى شئ منهما ، سواء أكان
قوداً أو آنية أو حلياً ، ويحظر عليهم التصرف بشئ من ذلك ؛ بل رؤيتهم
إن أمكن ، إذ أن الحكم خدمة لا استقلال ، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة
لأجل الحراس . يحمده هؤلاء للشعب إطعامه إياهم ، ويحمد الشعب لهم حراستهم
إياه فينتقي الحسد والنزاع^(١) . — فيرى القارى أن ما يضاف عادة لأفلاطون من
اشترائية وشيوعية ، إنما هو قاصر على طبقة الحراس ، ولم يمتد وظيفتان :
الإدارة والدفاع ، أما الإنتاج وبه تتم المدينة وطاقاتها الثلاث فتترك للشعب من
زراع وصناع وتجار يملكون مصادره وآلاته تملكاً شخصياً ، ويستغلونها

(١) الجمهورية م ٣ . وبالأخص م ٤١٥ (د) — ٤١٧ (ب) .

و يتاجرون بنتاجها كما يرون على شرط أن يزدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة ، وأن تحصر الملكية في حدود مقولة ؛ بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون في العمل أو يتركه ، ولا تسوء حاله فيعوز له المال للصناعة والتجارة ، ولا يثرى البعض دون البعض فينقسم طائفتين متباذبتين : الأغنياء والفقراء ، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيمًا عقلياً . وليس تحريم المال على الحراس تشريعاً اقتصادياً ، ولكنه تدير سياسي يرى إلى الفضل بين السلطة التنفيذية والمال ، لكيلا تفسد به ، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .

ب — والحراس ذكور وأنثى على السواء يسرى عليهم جميعاً نفس النظام .
نم إن المرأة أضعف من الرجل ونحن لا نقضى عن هذا التفاوت ، إلا أنها مهيئة لنفس الوظائف ، فقد تصلح للطب أو للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال للترزية ، فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة إذا سويهن الرجال في الكفاية لها ، فإن الأصل في الوظيفة أنها خير المجموع وأنها تقلد الكفاء دون أى اعتبار آخر ، وإذن فنحن نكلف للمرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس تقوم بها متشحة فضيلتها ، وتدع الحقى يضحكون . والغاية من أخذ النساء بهذه التريسة أن توفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينبج منهم نسل ممتاز ، فصلة الدولة هي التي تقتضى ذلك وتطلب منا التضاضى عن العرف ومعارضته . وكما أننا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها ، فأننا ننزع منها أيضاً عواطف الأسرة وشواغلها ، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة ويكونون جميعاً للجميع لكن لا اتفاقاً ، بل يقيم الحكام كل سنة ، في أحسن الأوقات وأسعد الطوالع ، حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين ويومنونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة ، تقادياً من التحاسد والتخاصم ، والحكام يقصدون في الحقيقة أن يعقلوا لكل كفاء على كفته ، فيعقلون

زواجاً رمزياً ، ولكنه مؤقت الفرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة وتحسين النسل بمقتضى القواعد للرعية في الحيوان . ويوضع الأطفال في مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس خصيصون ، وتأتى الأمهات يرضعهم دون أن يعرفهم ، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعاً أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضاً قريباً ، ويعامل بعضهم بعضاً على هذا الاعتبار ، فيتسع مجال التعاطف والتحاب . هذا والأسرة مباحة للشعب مع شئ من المراقبة لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال في غير الزمن المحدد أعدموا كما يعدم الطفل ناقص التركيب ، والولد فاسد الأخلاق ، والضعيف عديم النفع ، والاربيض الذى لا يرجى له شفاء ، لأن الغاية هى أن يبقى عدد السكان فى المستوى الذى يكفل سعادة للمدينة ، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية^(١) .

ح — وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين يميز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالاً ونساء ، الذين يتوفر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ . واجتماع هذه الصفات نادر وتأليفها بالقدر اللازم عسير فالحراس الفلاسفة أقلية . يقضون خمس سنين فى دراسة الفلسفة والاركان على المناهج العلمية ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها ، ثم يزوج بهم فى الحياة العامة ويمهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين ، فالذين يمتازون فى العمل كما قد امتازوا فى النظر يرقون إلى مرتبة الحكماء ويدعون الحراس الكاملين ، فهم خلاصة الخلاصة قد زال من نفوسهم فى هذه السن الطمع وما زال النشاط ، فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المقولات الصرفة والخير المطلق ، ويتناوبون الحكم يزاوله كل بدوره (وهذه هى الموناركية أى حكم الفرد العادل) أو جماعة جماعة (وهذه هى الأرستقراطية أى حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ما داموا محافظين على

المبادئ . وإنما نريد الحكماء فلاسفة لأن التربية الأولى خلقت في الحراس ظنونا صادقة وعواطف طيبة ، مستعينة بالطبع والتطبع لا بالعلم ، فيمكن أن تضعف الظنون بالنسيان وأن تلين العواطف للخوف أو للاغراء ، فلا بد أن يكون الحكماء فلاسفة يعلمون الخير و يريدونه إرادة صادقة . والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصورا علميا وأن يلقنها للآخرين بأصولها و براهينها فتدوم في المدينة ، بينما تصور السياسيين العاملين ، إن أصاب ، فهو ظنى لا ينقل للنفر فيقبر مهمهم . وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة ، ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب ، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدينة ، ولكن متى استخدمت فلم تغلح ؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاطبتهم ، وساعد على الاستخفاف بها أن كثيرا ما يتصدى لها الجملاء الأذعياء ، وأن الشبان يلجونها قبل الألوان و يتركونها قبل الألوان كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية ، ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها لكن على أن تكون خفيفة سريعة . وقد قلنا إنه لا ينبغي الاشتغال بها قبل الثلاثين ، وإنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتمدها لقبول الحق ، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطابه وهي منقسمة على نفسها بل للنفس الخاصة تتوجه إليه بكليتها . فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يوما أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شيء من النظام الإلهي على هذه الأرض ، أو لعله يولد للملوك أبناء ذوو اعتماد للفلسفة يحتفظون بهذا الاعتماد حتى إذا ما آل إليهم السلطان أسلموه للفلاسفة فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها . وتدوم المدينة المثلى مادام الحكماء معنيين بالأطفال مستبقين طبقة الحراس في المستوى اللائق ، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطا من أولاد الحراس ويرقون إلى الحراسة من

يتوهمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب ، ففضل المدينة واحدة متحدة ، حكيمة من حيث أن أولى الأمر فيها حكماء ، شجاعة من حيث أن التربية الفاضلة قد طبعت العدالة في قلوب الحراس فصرفوا ما يطلب وما يجنب ، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف وال فقر على السواء^(١) .

و — هذا نموذج يحتذى ولكنه لا يحقق بالتمام لأن كمال المثال ممنوع على كل ما هو محسوس ، وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لا محالة ، وإذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها حتى تبلغ أسوأ الحكومات كأنها مدفوعة بقوة القاهرة وقانون ضرورى . والحكومات خمس : فقد سبق القول إن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد قسمى موناركية أو ملكية ، وإما أن يتولاها جماعة قسمى أرستقراطية ، ولا فرق بين الحكومتين وإنما هما واحد فى الحقيقة . ويحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء فى اختيار الوقت للأتم للتزويج فينجب للدولة أولاد حين لم يكن يجب — أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء فينجب الدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالا — أو أن يتهاونوا فى تربية الأحداث — فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، ولكن الحكام والجنود يتطلبون آخر الأمر لأنهم ما يزالون متنازين وما تزال القوة فى أيديهم . غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه ، وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية ، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية ، فيقسمون الأراضي والدور ويستخدمون الشعب فى شؤونهم الزراعية والصناعية بعد أن كان الشعب حراً يوفر لهم أسباب الماش ، ويهملون المدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان : وهذه هى الطيموقراطية أو حكومة الطامعين . — ويصبح المال أهمية عظمى ، ويثرى البعض دون البعض ،

وَيُقَضَى نصاب مالى لولاية الوظائف العامة ، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنين : الأغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدنيئة ويكثر اللصوص : وهذه هى الأوليفركية أو حكومة الأغنياء . — ويزداد الأغنياء طلباً للثروة ، فيفرضون الشبان للموسرين مالاً بالربا ينفقه هؤلاء فى اللذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيرون الشعب فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين : وهذه هى الديمقراطية أو حكومة الكتلة ، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال . — ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب أشدم عنفاً وأكثرم دهاء ، فينبئ الأغنياء أو يعلمهم ، ويلى الديون ويقسم الأرضى ، ويؤلف لنفسه حامية حتى يهاشر اللؤامرات ، فيغتبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة . ولكى يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويدبم الحاجة إليه يشهر الحرب على حيرانه بعد أن كان قد سلمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته فى الداخل . ويقطع رأس كل منافس أو ناقد ، ويقضى عنه كل رجل فاضل ، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والمتقاء ، ويميزل المطاء للشعراء الذين هينام من مدينتنا ، فيكبلون له المدبح كيلاً . وينهب الهياكل ويمتصر الشعب ليطمح حراسه وأعوانه ، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان ، وهذه هى الحكومة الأخيرة . والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر وافتئات الطبقات السفلى فى المجتمع والقوى السفلى فى النفس على الطبقات والقوى العليا : فالديموقراطية مولع بالجد والسلطان ، هو الشجاعة خرجت عن طور العقل — والأوليفركية شره للمال ؛ خلو من كل عاطفة شريفة — والديمقراطية متقلب مع الأهواء ليس لحياته قاعدة وليس فيها إكراه ، يتوهم خيره فى الحرية للمسرفة فيقتله هذا الإسراف — والطاغية متهتك مبذر سارق مجرم خائف أبداً ، لا يعاشر غير الأشرار ، ويعاشرونه ليفيدوا منه . ألا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد

والجماعة ، وأقل حيلة عنها تودى بهما جميعاً^(١) .

هـ — هذا تلخيص المقالات السياسية في الجمهورية يتبين منه القارى أن أفلاطون نهج منهج الرياضى ، يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون انتجاء للتجربة ، كأن بنى الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائع الاجتماع تطيع للشرع كما يطيع الصلصال يد الخراف . ولقد ظن الفيلسوف أنه يحاط للأمر بما فيه الكفاية إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذى تصور ، ولكنه وضع لذلك قيوداً فظيمة وقوانين وحشية ، وبالغ فى تقدير القوة البدنية وفى تمثيل الإنسان بالحيوان ؛ ولو أنه ذكر فى هذا الموقف مذهبه فى النفس الناطقة ، وشرها وجمالها لكان نبا عن هذه المخازى التى أخذها عن الأسبرطيين الغاطاء ، كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها فى المجتمع ، وهو الذى أظلم مدينته على تفاوت الاستعدادات ، وعرف أن للمرأة أضعف من الرجل بالطبع لم يفتن إلى أنه لا خير للجندية فى المرأة ؛ ولا للمرأة فى الجندية . ولو أنه ذكر مذهبه فى النفس لكان احترم النفس فى كل جسم ولم يزهد جزافاً ، ولكان فهم الزواج الإنسانى على أنه اتحاد النفس بالنفس لا يخضع لإرادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء ، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور ، وتمدين الإنسانية ؛ فإن انقضت لم تنح الأثانية كما توهم ؛ بل محيت المحبة ، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة . ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقاً فى مسائل الحرب والرق ؛ فإنه يكيل هنا بكيانين الواحد ليونان والآخر للأعاجم . ينصح للندن اليونانية أن تتمهد فيما بينها العلائق الودية ؛ بل أن تحالف وتؤلف أسرة واحدة ، فإن تحاربت فلا تدمر

ولا تحرق ، ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء ؛ بل يضرب الأقلية التي أثارت الخصاص ، ويعامل الباقي معاملة الأصدقاء ، ويقرر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم . ثم هو يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بضماً وإنما يسترقون الأعاجم ، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه بل يسترق عدوه^(١) . — الحق أن قارىء « الجمهورية » ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المتقوصة ، وإن هو التمس له المنزلة بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها ، وأن الرق كان قديماً في حكم الضرورة ، فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله بعد أن علم أن الإساءة إلى العدو هي أولاً وقبل كل شيء إساءة إلى الذات . لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد ، ثم فاته أن يطالع وهو ينظم المدينة والإنسانية .

٤٢ — المدينة الانسانية :

١ — عرض أفلاطون « لموجات ثلاث »^(٢) هي تجنيد المرأة وشيوعية النساء والأولاد وحكومة الفلاسفة ، وجهد نفسه في اجتيازها وظن بعد كفاحه الجدلى أنه قد أفلح في ذلك وبلغ الشاطئ^٣ الأمين فتكفلت الأيام برده إلى الحق وأقنعت أن مدينته المثلى ممتنة التحقق لامتناع وجود الفيلسوف الكامل ، وهو إنما بناها لاعتقاده الذى ما يزال راسخاً في نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق ، يرجع لحكمته في كل ظرف ويحكم بما توحى إليه ، فهو يفضل القانون الموضوع لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغير والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات . فالفيلسوف هو القانون الحى وحكمه هو الحكم الصلبد ، أما سائر الحكومات

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٦٩ (ب) — ٤٧١ (ج) .

(٢) الجمهورية م ٥ ص ٤٥٧ (ب) .

فالأخرى أن تسمى عصابات . ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك ، والناس لا يصدقون أن إنساناً مثلهم يستطيع أن يذطلع بالسلطة المطلقة دون أن تتأهب نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية . فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل ، وأن نضع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان هي حكومة قائمة على دستور . في مثل هذه الحكومة الديمقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية ، وهذه أقل صلاحية من الملكية ، لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكتلة ، والكتلة أقدر من الكافة . أما الحكومة التي لا يقيدوها دستور فإن حالمها نسوء حتماً ، حكم الفرد فيها طغيان ، وحكم الجماعة أوليفركية ، وأقل منها ضرراً الديمقراطية لأن نداول السلطة فيها يؤدي إلى تعارض النزعات الضارة وتتلسخها^(١) .

ب — فالواجب أن يكون للدولة دستور — وهذه الفكرة أصل كتاب « القوانين » وهو آخر وأوسع ما كتب أفلاطون . موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته « الجمهورية » لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة . وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام : المقالات ١ — ٤ : مقدمة عامة في أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة ، والمقالات ٥ — ٨ في نظام الدولة السياسي وقوانينها ، والمقالات ٩ — ١٢ في الجزاءات من نواب وعقاب . في المقالة الأولى بنى أفلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حرة قبل كل شيء ، وأن النصر المبين قهر العدو الخارجي ، ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة وتمهدها حتى تنصلح ، فخير الحالات السلم لا الحرب ، وهو الغاية التي يجب على المشرع أن يتوخاها في وضع دستوره ، والشجاعة الحربية أدنى نوعي الشجاعة والنوع الأرفع والأشقى مغالبة

(١) معاودة السياسي ، ص ٣٠١ — ٣٠٣ .

اللذة وقع الشهوة، فالشجاعة الحربية في الحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية. — وتأخذ من المقالة الثالثة أن خير الحكومات، الأرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين الساطات المختلفة، وهي وسط بين الطغيان والديمقراطية: الطغيان يسرف في حب الساطة والديمقراطية تنلو في حب الحرية فكلهما ردىء في ذاته ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل في هذه الحياة الدنيا. — ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية، ويستطع قسمة أخرى ثلاثية كذلك، فيضع المواطنين وعبيدهم من ناحية، والصناع والترباء يحترفون التجارة من ناحية أخرى، وجيشاً أهلياً من ناحية ثالثة. ويمدل عن الشيوعية ولو أنه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة، إلا أنه قد أيقن أن البشر « يولدون وينشأون كما ترى اليوم » لا قبل لهم بها، وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر، فهو يقول بالملكية ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصاً بالمدينة كما هو خاص به. وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة الزوج ولكنه يبقى على رأيه في تحديد النسل لأنه يستبق مدينته صغيرة ويحدد عدد الأمر بخمسة آلاف وأربعين « لأن هذا العدد ينقسم بالتام على الأعداد الإثنى عشر الأولى ما خلا أحد عشر » (!!)، ويخص كل أسرة بمحصة من الأرض لا تباع ولا تيجزأ بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور. ويعتبر في تقدير المحصة نوع التربة بحيث لا يغيب أحد. والمحصة قسمان الواحد قريب من المدينة والآخر بعيد، وينلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء. وتكتفى الأسرة بفلاتها فلا تقتنى ذهباً ولا فضة، وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات وصرف أجور العمال، فلا تزيد الثروة، وهذا خير للدولة لأن فلانها يقوم بالفضيلة وحدها، أما عدم تساوى الأسر في الثروة فسيب للحسد

والشفاق (م ٥). — والسلطات سبع : ١) حراس الدستور وعددهم ٣٧ يحافظون عليه ويحولون دونه تعديله . ٢) القواد وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش . ٣) مجلس الشيوخ وأعضاؤه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور ، يتداولون السلطة كل ثلاثين منهم شهراً ، وفي باقي السنة يعنون بشؤونهم الخاصة . ٤) الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لإقامة الطقوس والعناية بالميا كل . ٥) الشرطة . ٦) « وزير للترية » ينتخبه الشيوخ لخمس سنين . ٧) المحاكم ؛ وهي ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية وتؤلف من جيران المتخاصمين ، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها ، والثالثة للحكم في الجنح والجنايات . وأفلاطون يريد الترية فاضلة بالطبع ، ولكنه يبالغ من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا ؛ فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على « قلم مراقبة » ، وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرفوضة سوى المبيد والأجانب . وهو يعان هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره ، وأن السبب في انحطاط الرقيق ليس الطبيعة ؛ بل سوء للعامة (م ٦) .

ح — ويمضى أفلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات ويعنى بأن يمهّد لكل قانون « بمذكرة إيضاحية » وأن يعقب عليه بعبطة خلقية ، لأن القانون الخلق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم يصدر للعقل فيولد العلم ، ولأن حقيقة الشارع أنه هاد ومرتب يُقنع قبل أن يأمر (م ٤) . ويرتقى أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منهسلطانها فيقول إن الله لا يحكنا مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا ، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكمي قوانين الناية الإلهية وترى إلى الخير العام ؛ فالخضوع لها واجب . — ولكنه يسرف في التقنين والتنظيم ، ويتدخل في أدق الشؤون فيبين أن عقلته الرياضية لم تفارقه ، وأنه

ما يزال يرنو إلى مدينته الأولى ، ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون ، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة ليحلها محله ، ناسياً ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائماً المتغير وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال . وهو يرى إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى ، وبالحيلولة دون البدع ، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهي تخضع كل استقلال في الفكر ، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آله صماء وعبداً للدولة ، فهو ينتهى إلى صورة من الحكم المطلق هي أعقد صورته وأعجزها عن تحقيق الترض من الحكومة ، غير أنه خاف لنا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هي ربح صافي للاجتماع والسياسة .



٤٣ — خاتمة الباب الثاني :

١ — نرجو أن نكون قد وفقنا في أثناء تصويرنا مذهب أفلاطون إلى إشعار القارىء بعض الشيء بسمو روحه وعمق فكره وتنوع أسلوبه . جمع أفلاطون في شخصه كل مزايا العقل اليوناني فأبلغها إلى أقوى وأجلى مظاهرها : الجرأة والتؤدة ، الحذر والاستدلال ، العاطفة والملاحظة ، الفن والرياضة ، واستوعب جميع الأفكار فحسبها إلى حد بعيد ، وسلكتها في نظام واحد بدعي ، وأحس جميع النزعات الروحية ؛ فاستخلصها من الألفية وسائر الأسرار ، ووضعا وأحاطها معاني عقلية ؛ فنقل الدين إلى الفلسفة ؛ قال إن المطورين الذين يتحدث عنهم الأسرار مأم إلا الذين يمتنون بالفلسفة بمعناها الصحيح^(١) ، وأن الفلسفة

(١) « فيثون » ص ٦٩ (ج د) .

هي التي تخلص النفس وتدخلها النعيم^(١). وأعلى كلمة الفلاسفة على كل كلمة . فكان بكل هذه المميزات أحد ينبوعى حكمة نهلت منه العقول من أيامه إلى أيامنا ، وإن تزال ترده إلى ما شاء الله . والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس .

ب — أما الأكاديمية فتولاها من بعده ابن أخته أسبوسيبوس ، وخلفه أ كسانوقراطيس ، والإثنان « أحالا الفلسفة رياضيات » على حد قول أرسطو المذكور آنفاً (٣٣ — د) . وتوالت على المدرسة حظوظ شتى^(٢) وبقيت قائمة إلى سنة ٥٢٩ ميلادية ، أى إلى أن أغلق يوستينيانوس المدارس الفلسفية .

(١) « فيلون » ص ٨٢ (ب) — ٨٤ (ب) .

(٢) انظر فيما بعد ٩٢ و ٩٧ (ب) .

الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٤٤ — حياته :

١ — وُلد أرسطو سنة ٣٨٥ في أسطاغيرا ، وكانت مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه في الشمال الشرقي من شبه جزيرة خلقيدية في تراقية على حدود مقدونية وفي عهده استولى عليها المقدونيون وخرّبوها وسميت فيما بعد أسطافرو . وكانت أسرته معروفة بالطب كابرأ عن كابر ، وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للهلك للقدوني أمتاس الثاني أبي فيليبوس أبي الإسكندر ، توفي وما يزال أرسطو حدثاً فلم يأخذ عنه . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا ليستكمل علمه ، فدخل الأكاديمية ، ومالبث أن امتاز بين أقرانه فسماه أفلاطون « العقل » لذكائه الخارق ، و « القراء » لاطلاعه الواسع ، ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة أى إلى وفاة صاحبها ، وحسبنا هذا دليلاً على بطلان ما جرت به بعض الأقاويل من مجافاته أستاذه في المهد الأخير ، أو على مخالفتها فيما قد يكون وقع بينهما من المنافسة العلمية ، فإن أرسطو كان قد تعد نظرية للثل ، ولمله كان قد كَوّن مذهبه وتعد نظريات أخرى ، فهو في كتبه لم يدع قولاً لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح

في لفظ جاف وإلحاح عنيف ، اللهم إلا مرة واحدة حيث قال كلمته المشهورة « أحب أفلاطون وأحب الحق وأوتر الحق على أفلاطون »^(١) ويقاؤه في الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إثبات الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه لجيله .

ب — ولما توفي أفلاطون غادر أرسطو أثينا . وتريد هاته الأقاويل أن يكون سبب ارتحاله حنقه من ترؤس غيره على المدرسة ، والإنصاف يقضى أن نذكر أن موقفه في المدينة كان قد تخرج ، وقد تألف فيها حزب وطني بزعامة ديموستين لمقاومة فيليبوس ، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدوني معلومة للجميع . قصد إذن إلى آسيا الصغرى وقضى فيها مدة وتزوج ، وفيها هو هناك استقدمه فيليبوس ليمهد إليه بتتقيف ابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه ولكننا نعلم أن فيليبوس أمر بإعادة بناء أسطاطيرا من ماله الخاص فدل بذلك على عظيم مكانة الفيلسوف عنده . واستمر أرسطو على العناية بولى المهد أربع سنوات متصلة حتى إذا ما بلغ الإسكندر السابعة عشرة شارك الجيش في حروبه وذاق لذة النصر فتباعدت الصلة بينهما . ولما ناهز العشرين نودى به ملكاً بعد أبيه المقتول غيلة ، فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه . وعاد أرسطو إلى أثينا في أواخر سنة ٣٣٥ ، وكانت قد خضعت لقوة فيليبوس ..

ج — فلما استقر بها أنشأ مدرسة في ماعب رياضي يدعى لوقيون فحرفت بهذا الاسم . ولـمـكنه لم يكن صاحبها القانوني لأنه كان أجنبياً فـسـجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ووجهه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها في المدينة . وقسم رجال المدرسة طائفتين : أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس وأعضاء أحياناً . وكان من عادته أن يقضى ممشى إلى جانب الملعب فيوافيه التلاميذ إليه فيأق

(١) هي مشهورة بهذا النص . انظر ترجمة البارة كاملة فيما بعد عدد ٧٠ ب .

عليهم دروسه وهو يتشى وهم يسرون من حوله فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين ..
ويقال إن دروسه كانت نوعين : صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة .
ومسائية عامة تدور على الخطابة . ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى .
من نوعها في العصر القديم ومعملاً للتاريخ الطبيعى . ويشهد ما وصل إلينا من
كتبه وكتب تلاميذه على أن العمل كان كثيراً والبحث شاملاً جميع فروع العلم .
٥ - وبعد اثنتى عشرة سنة اضطر أرسطو أن يرحل أثينا مرة ثانية ، فإن
الإسكندر مات بالحى سنة ٣٢٣ فهاوت ديموستين وحزبه آمالم وعادوا إلى
نشاطهم وأخذوا بطاردون الأجانب ، وأجهت الأنظار إلى أرسطو مع أنه لم يشتغل
بالسياسة قط ومع أن الملائق كانت قد توترت بينه وبين الإسكندر من قبل
سنتين لما علم الملك بمؤامرة عليه وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت أستاذه .
لم يبال الأثينيون بذلك ولجأوا إلى حيلة طالما اصطنموها من قبل فاتهموه بالإلحاد .
فشهد بالمدرسة إلى ثاوفراسطوس وغادر المدينة وهو يقول متبكاً : « لا حاجة لأن
أهيمى للأثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة » وقصد إلى مدينة خلقيس .
في جزيرة أوبا ، وكان ميموداً منذ زمن طويل فأت هناك بمرضه في السنة التالية
وهو في الثالثة والستين ، عن زوجته الثانية (وكانت الأولى قد توفيت) وابنة من .
هذه وابن من تلك اسمه نيقوماخوس .

٥. هـ - مصنفاته :

١ - لكتب أرسطو قصة ذكرها أسترابون في جغرافيته وأفلوطرخس في
ترجمة سيلاً ملخصها أن ثاوفراسطوس لما حضرته الوفاة أوصى بمكتبته لزميل له .
وكانت فيها مخطوطات أرسطو مع مخطوطاته ، فلما توفى هذا الزميل وأدرك ورثته .
قبر الكتب ضلوا بها أن تقع في أيدي غريبة ، وكان بعض الأمراء وقتناك يطلبون .

الكتب في جميع مظاهرها ، نجباؤها في قبو بقيت فيه مائة سنة أو أكثر إلى أن اكتشفت مكدسة من غير ترتيب وقد نال منها التلف فاشترتها رجل خبير بالكتب واستنسخها كما وجدت دون عناية بإصلاح ما فسد منها . ثم وقفت مكتبة هذا الرجل في أيدي الرومان فنقلوها إلى روما وكلفوا بمراجعتها عالماً كان عند شيشرون مؤدباً وأميناً للمكتبة ، فلم يحىء عمله وافياً بالمرام ففرض للأمر بعد ذلك بقليل أندرونيقوس الرومى الزعيم الحادى عشر على اللوقيون بعد أرسطو وأخرج للناس نسخاً صحيحة أضاف إليها فهرس وكتاباً بين فيه للنهج الذى اتبعه . — هذه القصة موضوعة من غير شك إذ كيف يعقل أن مكتبة اللوقيون لم تكن تحتوى على نسخ من مصنفات أرسطو يرجع إليها المعلمون والتلاميذ ؟ وكان للمدرسة فروع منها فرع رودس أنشأه أوديموس تلميذ أرسطو وخرج منه أندرونيقوس فكيف يمكن الاعتقاد أن هذه المدارس كانت خلواً من نسخ تعمل عليها ؟ بلوح أن الأصل في وضع القصة أن الجمهور المتقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التى أذاعها في دور الشباب ، وأن تأليفه العلمية بقيت وفقاً على بعض المدارس والعلماء إلى أن نشرها أندرونيقوس في منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وقد نسل بصحة القصة إجمالاً فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحداث أصاب نسخاً من كتب أرسطو لم تكن هي مخطوطاته ولا النسخ الوحيدة ، لما قدمنا .

ب — أما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعاً وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهرس قديمة وإشارات ومقتبسات وردت لدى قدماء الكتاب . هي محاورات على طريقة أفلاطون في عهده الأخير ، بل إن الحوار فيها قصير جداً لا يتعدى اقتراح الكلام ووضع المسألة ثم يشرح المؤلف رأيه في خطاب طويل كما يشرح سقراط رأى أفلاطون . يذكر منها : السياسى ، السوفسطائى ، منكسينوس ، المأدبة ، فى البيان ، إسكندر ، فى العدالة ، فى الشعراء ، فى الصحة ، فى الصلاة ، فى التربة ،

في اللذة . ويدكرون « أوديموس » في خلود النفس ويقولون إن أرسطو هذا في هذا الكتاب حذو أستاذه في « فيدون » وأبان ضمناً أنه كان يقبل القول بحياة سابقة وبالتناسخ والتذكر — وكتاباً « في الفلسفة أو في الخير » وضعه في الوقت الذي كان يتحرر فيه من تأثير أفلاطون ، بدأه بفلسفة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية ، وتطرق إلى نقد نظرية اللثل وحدث العالم ، وانتهى بالبرهنة على ألوهية الكواكب .

ح — وأما مصنفات الكهولة فقد بقي معظمها وليس للحوار أثر فيها وإنما هي موضوعة في قالب تعليمي . لم تكن معدة للنشر ولكنها مذكرات أجزاء منها فقط محررة نهائياً والباقي منه ماذونه لنفسه (وهو الأكثر) ومنه ماذونه تلامذته عنه وراجعه هو ، وهذا يفسر صعوبة أسلوبها وافتقارها للشرح منذ القديم وكونها لم تتداول إلا في المدرسة إلى أن نشرها أندرونيقوس كما قلنا . وكان يعود عليها كل وقت بالتفتيح والزيادة والإحالة من بعضها إلى بعض . لذلك يستحيل تأريخها أو تبين أي تطور من كتاب إلى آخر . ولنا بحاجة لتأريخ فإن لكل منها موضوعاً خاصاً لا يخرج عنه والكلام فيه مرتب ترتيباً منطقيًا والمذهب فيها واحد متناسق . ولنا نصف هنا محتوياتها فإن هذا الوصف سيأتي في سياق عرض المذهب . فنقتصر على ذكر أسمائها ، وهي تنقسم خمسة أقسام بحسب مبدأ سنيته في موضعه (١٧ — ١) :

(١) الكتب المنطقية ، وقد لعبت فيها بعد بأورغانون أي الآلة (الفكرية) : المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى أو القياس ، التحليلات الثانية أو البرهان ، الجدل ، الأغاليط — وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون : قاطيغورياس ، بارى أرمنياس ، أنالوطيقا الأولى ، أنالوطيقا الثانية ، طوبيقا ، سوفسطيكا .

٢) الكتب الطبيعية ومنها كتب كلية يتعلم منها الأمور التي تم جميع الطبايع ، وكتب جزئية يتعلم منها الأمور التي تخص كل واحد من الطبايع وهي : السماع الطبيعى أو سماع الكيان (وهو كتاب كلئى فى الطبيعة) ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، للسائل الحيلية (الآليات) يشك البعض فى إمكان نسبتها إليه ويقبلها البعض . ثم كتاب النفس (وهو كلئى يأتى بعده ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم « الطبيعيات الصغرى » هى) : الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، تمبير الرؤيا فى الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والحرم . ثم خمسة كتب فى التاريخ الطبيعى هى : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشى الحيوان ، حركة الحيوان .

٣) الكتب الليتافيزيقية أى ما بعد الطبيعة : يلوح أن أندرونيقوس هو الذى جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ووسمها بهذا الاسم لأنها تأتى بعد الطبيعيات ، وكان أرسطو قد سمي موضوعها بالعلم الإلهي وبالفسلفة الأولى . وهى تؤلف مجموعة واحدة وتعرف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة وأيضاً بكتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .

٤) الكتب الخلقية والسياسية : الأخلاق الأوديمية (فى سبع مقالات) والأخلاق النيقوماخية (فى عشر مقالات) ، والأخلاق الكبرى (فى مقالتين) ، والكتباين الأول والثانى روايتان لدروس أرسطو الشفوية ، ولكن الأول أقدم لأنه أقرب إلى أفلاطون ، والثانى أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل لأنّ المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات القابلة لها فى الثانى . أما الثالث فهو تلخيص الكتباين بالرغم من ضخامة اسمه . ولم قل الأخلاق « إلى » نيقوماخوس و « إلى » أوديموس لأن الإخصائين الآن

يسدلون عن هذه الترجمة ويقولون إن العنوان اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معاني :
الواحد « الأخلاق إلى ... » يعنى أن الكتاب مهدى إلى ... والآخر « أخلاق
نيقوماخوس » يعنى اسم الناشر والثالث « الأخلاق النيقوماخية » ويذهبون إلى
أن المعنى الأول غير مقبول بحجة أن الكتاب من أقدم كتب أرسطو فيما يلوح
وأن نيقوماخوس كان صبيًا عند وفاة أبيه ، ولسنا نرى ما الذى يمنع أن يكون
أرسطو أضاف اسم ابنه للكتاب . كذلك يرفضون المعنى الثانى بحجة أن ليس
عليه دليل ، ويميلون للمعنى الثالث لأنه مبهم كالأصل . ويقال مثل ذلك فى
الأخلاق الأوديمية أى أن ليس هناك ما يؤيد المعنى الأول أو الثانى . — أما الكتب
السياسية فهى كتاب السياسة ، وكتاب النظم السياسية وهو مجموعة دستاتر نحو
١٥٨ مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا وجد فى مصر على بردى
سنة ١٨٩٠ .

٥ (الكتب الفنية وهى : الخطابة ، والشعر .

٤ — وتذكر له كتب أخرى أثبت النقد أنها منقولة : منها كتاب العالم
كان قد ضم إلى كتاب السماء ولقبا بالسماء والعالم ولكن فيه آراء رواقية تخرجه
من المجموعة الأرسطوطالية . ومنها تدبير المنزل ، وكتاب للسائل يتناول مسائل
من مختلف العلوم وهو يرجع إلى المدرسة ، وكتاب « فى مليسوس وأكسانوفان
وغورغياس » وهو بقلم أرسطوطالى من أهل القرن الأول للميلاد (انظر ماقلناه
فى الحاشية على عدد ١٥ - ب) وكتاب المناظر ، وكتاب الخطوط ، وكتاب فيضان
النيل ، وكتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين « بأوثولوجيا أرسطوطاليس »
وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين . — ويتبين من هذا القهرس أن مؤلفات أرسطو
موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ماعدا الرياضيات . ولئن بليت أجزاء
منها بتقدم العلوم ، فإن كتبه الفلسفية وكثيراً من نظرياته المنبثقة فى كتبه الجزئية

خالدة ليس قط من حيث أهميتها التاريخية ، بل أيضاً وعلى الأخص من حيث قيمتها الذاتية .

٤٦ — أسلوبه :

١ — كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو ، وقد قال شيشرون : إن أسلوبه يتدفق كنهر من تبر . ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصبا على مصنفاته الأولى فإن كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والنموض ، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون . وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى ، إذ قسم للحوار نصيباً ضئيلاً وللشرح النصيب الأوفر . على أن السكتب العلمية تحمل البيانات على صدق إعجاب القدماء فسكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تفضله من الثقافة اليونانية بجميع فنونها ، وعلى رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه . ثم هو قد عنى عناية عظيمة بتحديد معاني الألفاظ ، ووضع ألفاظاً جديدة في العلوم وفي الفلسفة ذاعت في لغته وقلت إلى اللغات الأوروبية وإلى اللغة العربية بحيث يصح أن يقال إنه الواضع الحقيقي للغة العلمية العامة .

ب — أما أسلوبه في التأليف فله مراحل أربع : فهو أولاً يعين موضوع البحث ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع ويمحصها (وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء في جميع فروع العلم) ثم يسجل « الصوبات »^(١) أي المسائل للمشكلة في الموضوع ويستقصيها للنهاية ، وأخيراً ينظر في المسائل أنفسها ، ويفحص عن حلولها مستعيناً بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة . وإليك

(١) وتعريف « الصوبة » أنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجة في الجواب عن مسألة بينها . كتاب الجدل م ٦ ف ٦ م ١٤٥ ع ب س ١٧ .

نصاً بما تقدم : « من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته ، ثم لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كاللاشي الذي لا يدري إلى أى جهة هو متوجه ، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحث عنه أم لم يجد من حيث أنه لا يتوخى غاية ، وأما الذي يبدأ بمناقشة الصعوبات فهو الذي يستطيع أن يعين لنفسه غاية ، والذي يسمع الحجج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم ^(١) .
وتعيين الموضوع ، وبزرة أخرى هي تعيين نوع الدليل الذي يلائمه ، فإن « البعض لا يقبل إلا لغة رياضية ، والبعض لا يريد إلا أمثلة ، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر ، والبعض يحتم في كل بحث برهاناً محكماً ، بينما غيره يعتبر هذا الأحكام إسرافاً . . . (ولكن) يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم . . . فلا تقتضى الدقة الرياضية في كل موضوع ، وإنما فقط في الكلام على المجردات ، ولذلك فالتهج الرياضى لا يصلح للعلم الطبيعى لأن الطبيعة تحتوى على المادة » ^(٢) .

(١) ماجد الطبيعة م ٣ ف ١ ص ١٩٩٥ ع ١ ص ٢٤ — ص ١٩٩٥ ع ١ ص ٤ باختصار .

(٢) م ٣ ف ٢ ص ١٩٩٥ ع ١ ص ٥ — ١٧ باختصار .

الفصل الثانی

المنطق

٤٧ — المنطق وأقسامه :

١ — كان أرسطو أول من نظر إلى العلم في مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم . فالعلم عنده ينقسم أولاً إلى نظري وعملي بحسب الغاية التي ينتهي إليها : العلم النظري ينتهي إلى مجرد المعرفة ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ومحسوس وهذا هو العلم الطبيعي ، ومن حيث هو مقدار وعدد وهذا هو العلم الرياضي ^(١) ، ومن حيث هو وجود بالإطلاق وهذا هو ما بعد الطبيعة . — أما العلم العملي فالمعرفة فيه ترمى إلى غاية متميزة منها ، وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الإنسانية وذلك إما في نفسها وهذا هو العلم العملي بمقتضى المحدود ، وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع وهذا هو الفن . والعلم العملي يدبر أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح : في شخصه وهو الأخلاق ، وفي الأسرة وهو تدبير المنزل ، وفي الدولة وهو السياسة . والفن يدبر أفعال الخيلة والأعضاء ويحدث مصنوعات مفيدة أو جميلة وينقسم بحسب الموضوعات التي يتناولها . — والعلم النظري أشرف لأنه كمال العقل ، والعقل أسمى قوى الإنسان ، ولأنه العلم لا يفرض آخر يرتب إليه ويتبعه . وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبهده من التغير . كذلك العلم

(١) ويسمى أيضاً في الكتب العربية بالعلمي ؛ لأن اللفظ اليوناني القائل على الرياضيات Mathématique يدل أيضاً على التعليم .

العملى أشرف من الفن لشرف موضوعه وبعده من المحسوس بالقياس إلى موضوع الفن^(١).

ب — ولم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظرى لأن موضوعه ليس وجودياً ولكنه ذهنى إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض في أى علم آخر ليعلم به أى القضايا يطلب البرهان عليه وأى برهان يطلب لكل قضية^(٢)؛ فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد وليس هذا ولا ذاك سهل التناول^(٣). وإذن فالمنطق آلة العلوم (أورغانون)، أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير النهج العلمى، فموضوعه صورة العلم لا مادته. ولم يرد لفظ «لوجيكا» في كتب أرسطو كاسم لهذا العلم ثم ورد في عصر شيشرون بمعنى الجدل إلى أن استعمله إسكندر الأفروديسى بمعنى المنطق. ويقول أرسطو بهذا المعنى «العلم التحليلى» أى العلم الذى يحلل العلم إلى مبادئه وأصوله، وإن كانت «التحليلات» تدل بالذات على تحليل القياس إلى أشكاله فلا مانع من إطلاق الاسم بحيث يشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألقاظ.

ج — موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد، ولما كانت أفعال العقل ثلاثة: التصور الساذج، والحكم أو تركيب التصورات وتوصيلها، والاستدلال أو الحكم بواسطة^(٤) فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولاً إلى ثلاثة أقسام: كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً،

(١) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ وم ٨ ف ١ — والأخلاق النيقوماخية م ٦ ف ٢ —
وما بعد الطبيعة م ٦ ف ١ — وانظر فيما بعد عدد ٦٥، ا ب.
(٢) التحليلات الثانية م ١ ف ١ — وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٣.
(٣) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٣.
(٤) كتاب النفس م ٣ ف ٦.

وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أى من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدياً للعالم ، وإما جدلياً مركباً من مقدمات ظنية ، وإما سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة تخوى على النتيجة احتواءً ظاهرياً للاحقياً ، خرجت لنا ثلاثة كتب : الواحد في التحليلات الثانية أو البرهان ، والثنى في الجدل ، والأخير في الأغاليط . — وواضح أن هذا « المنطق المادى » يختلف عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين وهو « منطق العلوم » ؛ على أن أرسطو لم يقل هذا النوع من النظر كما يتجنون عليه ، وكل ما هنالك أنه لم يجمعه فى كتاب واحد ؛ فقد مر بنا قوله إن لكل موضوع نوعاً من الدليل أو البرهان يلائمه ، وكتبه « التحليلات الثانية » منطق العلوم المجردة وله فى أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم . أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة ؛ كان معروفاً أن العلة متى وضعت وضع المعلوم ، ومتى ارتفعت ارتفع ، ومتى تمدت تمدل . وبالجملة لسنا نرى بحثاً من أبحاث ستوارت مل فى منطق الاستقراءى إلا وفى كتب أرسطو ما يقابله أو مبادئ تمكن معالجته بها — وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية فإن هذا التلخيص بين أيدي الجميع فى الكتب العربية القديمة ، وإنما تقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالإجمال متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لنؤدى واجب التاريخ .

٤٨ — المقولات :

١ — هى عشر مذكورة هنا بتمامها ، ومذكورة تارة كلها ، وتارة بعضها فى جميع كتب أرسطو تقريباً ، وهى : الجوهر مثل رجل ، الكمية مثل ثلاثة أشبار ، الكيفية مثل أبيض ، الإضافة مثل نصف ، المكان مثل السوق ، الزمان مثل

أمس ، الوضع مثل جالس ، الملك مثل شاكي السلاح ، القمل مثل القطع ،
الإفعال مثل مقطوع — والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أى القضية ، ولفظ
« قاطيغورياس » يعنى عند أرسطو الإضافة أو الإسناد ؛ فلى ذلك المقولات
أمر مضافة أو مسندة أو « مقولة » أى محولات ، أو بتعريف أدق : المقولة
معنى كلى يمكن أن يدخل محولاً فى قضية . ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف
هما يتبادر إلى ذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شئ .
فإن الجوهر أول وثان : الأول هو الجزئى الموجود فى الواقع ، وهو الذى لا يضاف
إلى موضوع وليس حاصلآ فى موضوع مثل سقراط ، والثانى هو النوع والجنس
أى ما يعبر عن ماهية الجوهر الأول ويندرج تحته الجوهر الأول مثل إنسان
وحيون ، وهو يضاف إلى موضوع كقولنا « سقراط إنسان » ، ولو أن الجوهر
الأول يمكن أن يضاف بالعرض مثل « هذا العالم هو سقراط » ؛ إلا أنه دائماً
موضوع بالذات كما تقدم ، والجوهر الذى هو مقولة هو الجوهر الثانى . — ويختلف
الجوهر عن باقى المقولات فى أمور أهمها قبوله الأضداد بينما هو لا يقبل أضدادها ،
وذلك لأنه موضوع التغير فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود ، ومن طيب إلى
رديء ، أما هى فتغيرها زوالها — والجوهر الأول مقدم فى الجوهرية على الثانى ، أى
أن الجزئى مقدم على الكلى لأنه هو الذى يوجد حقا ويقبل العوارض ؛ بينما الكلى
لا يوجد من حيث هو كذلك إلا فى ذهن . وبين الجواهر الثانية النوع جوهر
أكثر من الجنس لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقى بتشخص فى الجزئى ، أما الجنس
فلا يتشخص إلا بواسطة النوع . وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطونى
النازل من المثل باعتبارها للوجودات الحقة إلى الجزئيات المنتمية أشباحاً ، ويدل
على الاتجاه الواقعى عند أرسطو إلى جانب اعتقاده أن السلم موضوعه الكلى ،

وأن ما يزيد الجزئي على الماهية الكلية إنما هو آتٍ من المادة المحسوسة التي لا تدخل العلم .

ب — قلنا إن المقولات محمولات : هي أوائل المحمولات أو أجناسها العليا تمثل وجوه الوجود المختلفة لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة ؛ بل بمعنى أنها وجوه متبايزة في كل شيء شيء ؛ فإن الشيء الواحد يمكن أن يستبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف الخ . بحيث أن أى محمول يضاف إليه فهو داخل في واحدة من المقولات . وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا (الوجود والذاتية والتغاير والسكون والحركة) ، وبمعاني مشتركة (التشابه والتباين ، الوجود واللوجود ، الذاتية والتغاير ، الزوج والقرء ، الوحدة والعدد ^(١)) ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات . وقد وردت في أفلاطون معاني الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والاقفال ، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو ولم يحاول ردها إلى نظام واحد .

ج — لم يذكر أرسطو المبدأ الذى اعتمد عليه في تقسيم المقولات ، فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمها جمها تجريبيا ، ولسنا نظن ذلك ، وعلى كل حال يمكن وضعها وضما منطقيا ، وقد فعل ذلك القديس توما الأكويني في شرحه على ما بعد الطبيعة (المقالة الخامسة الدرس التاسع) على النحو الآتى . قال : قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه ، فإما أن يكون المحمول هو الموضوع ، وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع ، وإما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع . فن الوجه الأول المحمول هو الموضوع في قولنا « سقراط إنسان » فإن سقراط هو ما هو إنسان ، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر (الأول) . ومن الوجه الثانى المحمول صفة للموضوع ، وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته وهذا هو الكم ،

(١) في « بارمنيدس » ، وفي « السوفسطائى » .

أو من صورته وهذا هو الكيف ؛ وإما أن تكون له بالإضافة إلى آخر وهذه هي الإضافة . ومن الوجه الثالث المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرءة وإما بعض الشيء : والخارج بالمرءة إما ملك وإما مقاس ، ولتقاس إما زمان وإما مكان ، والمكان إما « أين » غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان ، وإما « وضع » ملحوظ فيه ذلك . والخارج بعض الشيء إما أن يكون الموضوع مبدأ له وهذا هو الفعل ، وإما أن يكون نهاية وهذا هو الأفعال .

٤٩ — العبارة :

١ — كتاب العبارة مقالة واحدة في اليونانية ككتاب المقولات ومقسم إلى مقالتين في الترجمة اللاتينية . والعبارة « صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية » فهي إذن غير الصوت الثال بالطبع الصادر عن البهائم والإنسان كالتأوه والأنين ، وغير الحروف فإنها لا تدل بنفسها بل مع غيرها . والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة أى الحرف ، والصوت المركب هو المؤلف وهو الأجلد باسم العبارة أو القضية لأنه وحده يتضمن الصلح أو الكذب ويمح السكوت عليه ، أما الاسم والفعل فأجزاء العبارة . وينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار فيستبعد من العبارة التثني والثناء والاستفهام لأن العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة أى بلفظة دالة على نسبة بينهما . وقد تطوى هذه الرابطة فتسمى العبارة ثنائية كقولنا سقراط كاتب أو سقراط يتكلم ، وقد تملن فتسمى العبارة ثلاثية مثل سقراط هو كاتب . ولو كان الإنسان حيواناً أعجم لا كتنى بما يقوم في نفسه من الأفعالات عن الأشياء واقتصر على الأصوات الطبيعية التي تترجم عن الأفعال الحاضر ، ولكنه حيوان ناطق مدنى فاحتاج إلى تأدية أفعاله للآخرين فاصطنع الألفاظ والكتابة : الكتابة دلالة الألفاظ ،

والألفاظ دلالات افعالات النفس ، والافعالات مُثل الأشياء لأن الشيء إنما تدركه النفس بثال منه في الحس أو في العقل . ولكن دلالة الكتابة على الألفاظ وضعية باتفاق الجميع ، ودلالة الألفاظ على الافعالات وضعية كذلك خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون في « أفراتيلوس » إذ لو كانت طبيعية لاتفقت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية ، وأما دلالة الافعالات على الأشياء فطبيعية ، لذلك كانت واحدة عند الكل .

ب — فالكتاب ينظر في الأصوات الدالة بالإجمال ثم في الاسم والقول والأداة . وينقل إلى العبارة وقسمتها إلى بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة وصادقة وكاذبة . ثم إلى تقابل القضايا البسيطة وقوانينه في التناقض والتضاد ، وتقابل التناقض في قضايا الممكن المستقبل . ثم يبحث في القضايا المحصلة والمعدولة والقضايا المركبة والقضايا الموجهة وتقابها . — وكل هذا وارد في كتب المنطق كما ذكره أرسطو فلا تحف إلا عند أسر واحد هو تقابل التناقض في انقضايا الممكنة المستقبلية لأهمية هذا الأمر في مسألة الحرية الإنسانية ، فإن أرسطو يقول إن القضيتين للتناقضتين الواحدة منهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة فيما سوى الممكنات المستقبلات أي الأفعال الاتفاقية والأفعال المتعلقة باختيار الإنسان ، فنحن نعلم أن أفعالنا المستقبلية لها بداية في مشورتنا وأن من الأشياء ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد على السواء ، وإذن فبعض الأشياء لا يقع بالضرورة وليس الإيجاب فيه قبل الحدوث بأصدق من السلب^(١) .

(١) يدرس أرسطو الأخلاق في السماع الطبيعي ، وحرية الاختيار في الأخلاق النفوماخية

انظر فيما بعد عدد ٥٦ ، د — و ٧٢ ، ب .

٥٠ — التحليلات الأولى :

١ — التحليلات أتاها اسمها من موضوعها ومنهجها . فموضوعها : أجزاء القياس والبرهان وهما آلة العلم الكامل . ومنهجها تحليل القياس والبرهان إلى أجزائهما ، فإن العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه ، ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل . والبرهان ينظر إليه من حيث صورته ومن حيث مادته ، فهو ينحل إلى مبادئ صورية وأخرى مادية . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ الصورية التي تتعلق بها لزوم التالي من اللقدم لزوماً بيناً ضرورياً بصرف النظر عن مادة البرهان تسمى بالأولى وهي مقالتان . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ المادية التي تتعلق بها صدق التالي تسمى بالثانية ، وهي مقالتان كذلك .

ب — القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزوم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراباً . فاهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدماتين هذا اللزوم الضروري ، حتى أن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما بل من حيث تأليفهما معاً ، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعهما في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة ، فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك وستوارت مل بأن القياس مصادرة على المطلوب الأول ، إذ أن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين ، أما في المصادرة فالنتيجة متضمنة في مقدمة واحدة^(١) . وقد تنوّم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول ، ولكن هذا الوهم يتبدد في الأشكال الأخرى ، فإن لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معاً واضح غاية الوضوح . — وتركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب للألوف ، فهو لا يضع للموضوع في أول القضية بل المحمول ، ويركب القياس هكذا : إذا كان (مات) (١) المصادرة على المطلوب الأول أن يحل للمطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً (التبعة لابن سينا) .

مقولا على كل ب (حيوان) وكان كل ب مقولا على كل ح (إنسان) ، فإن ا
(ماتت) مقول على كل ح (إنسان) . وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها
في هذا التركيب : الحد الأوسط بين الطرفين (ماتت و إنسان) والطرفان الواحد
منهما أكبر من الأوسط ، والآخر أصغر من الأوسط بحيث يتأدى الفكر من
الأكبر (أو الأول) إلى الأوسط ، ومن الأوسط إلى الأصغر (أو الأخير) ،
وهذا هو الشكل الكامل أو الأول . أما وضع الأوسط قبل الطرفين أو بعدها ، فإنه
ينتج شكلين غير كاملين النتيجة فيهما لا تلزم رأساً من اللقدماتين كما تلزم في الشكل
الأول . وهذا الشكل أول أيضاً لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى
القضايا الأربع : كلية موجبة أو سالبة وجزئية موجبة أو سالبة . ومبدأه عنده
« حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمناً في
الأوسط والأوسط متضمناً أو غير متضمن في الأول فينبذ يكون بالضرورة قياس
كامل يربط الأول والأخير » . ويعتمد أرسطو هنا على المصدق لأن هذه
الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس ، ولكنه حين ينظر إلى الحكم
يستبر للفهم ، لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء قبل أن يكون إدراج شيء
تحت شيء . واعتبار المصدق في اللقدماتين يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة
فقط : ذلك أن الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر ، وإما أن
يكون أكبر منهما ، وإما أن يكون أصغر منهما . أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا
من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل جالينوس من بعد تخرج له
تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة . على أن أرسطو يذكر
موضع الأوسط في كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده ، ثم هو يعترف
ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة للنتيجة ، فجعلها تليده ثاويراسطس أضرباً تابعة
للكل الأول .

ح - ولتعيين أضرب كل شكل لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا في اللقدمات وأعمل النتائج فخرج له ١٦ ضرباً ممكناً بدلاً من ٦٤ في كل شكل ، وهذا أخصر وأصوب لأن النتائج تابعة للقدمات وليس لها أحكام خاصة . ولتعيين الأضرب المنتجة يبدأ بمراجعة الأضرب التي مقدماتها كلية ، ثم ينتقل إلى الأضرب التي تحتوى على مقدمة جزئية ، ويستبعد جملة الأضرب التي مقدماتها جزئيتان . ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس ، كما سنشير إلى ذلك ، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد . ولما كان الأوسط في الشكاين الثاني والثالث ليس كالأوسط في الأول ، أى ليس متوسطاً بين الطرفين من حيث للاصدق ، فإنه يعالجه لجملة متوسطاً ورد الشكاين غير الشكاين إلى الأول الكامل ، وله في ذلك ثلاث طرائق : طريقة مباشرة بعكس القضايا ، وطريقتان غير مباشرتين الواحدة بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ، والأخرى بالخلاف أى يبين أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلحت . وفي العكس يذكر أن الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها ، والكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها ، وأما الجزئية السالبة فيقول إنها لا تنعكس ولا يذكر عكس التقيض لأنه لا يفيد في رد الأقيسة ، وأرسطو لا يتكلم عن العكس في كتاب العبارة (كما فعل الآن إذ ندرسه في باب القضية) بل في التحليلات بمناسبة القياس . وبعد أن رد أضرب الشكاين الثاني والثالث إلى أضرب الأول رد الضربين الجزئيين في الأول إلى الضربين الكليين فلا يستبقى في النهاية غير هذين الأخيرين ، الواحد موجب والآخر سالب . - ويذكر الأقيسة للموجهة ويركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء وينظر في ماهية النتيجة في كل قياس فيستغرق في ذلك خمسة عشر فصلاً مطولاً ، فاختصر ثلثاً ورافس طس الطريق بتطبيقه قاعدة أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين . وبعد أن يستعرض

جميع الأقيسة يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية ، وهذه القواعد خمس : (١) يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر — (٢) في كل قياس لا بد من مقدمة موجبة ، أى لا تلزم شعبة عن سالتين — (٣) في كل قياس لا بد من مقدمة كلية ، أى لا تلزم نتيجة عن جزئيتين — (٤) النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتماً — (٥) النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتماً . وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان في واحدة هي أن النتيجة تتبع أضعف (أو أخس) للمقدمتين .

و — إذا تأملنا القياس وجدنا أن نتيجته كانت قبل تركيبه « مطلوباً » أى أنها هي المسألة التي عرضت أولاً (هل المحمول يوافق الموضوع أم لا يوافقه ؟) ثم ركب القياس حلها . وإنما ركب بالأوسط فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الأوسط . والمنهج أن يوضع ثبтан واحد لكل الموضوعات الممكنة للأكبر (المحمول) وآخر لكل المحمولات الممكنة للأصغر (الموضوع) دون الذهاب إلى أبعد من الجنس القريب ، فالحد الأوسط يوجد بالضرورة في الجزء المشترك بين الثبنتين . وبعبارة أخرى توجد أشياء هي دائماً موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر ، وأخرى هي دائماً محمولات كالأجناس المالية ، وطائفة ثالثة قد تكون موضوعات وقد تكون محمولات كالألوان ، ولما كانت الأوسط يجب أن يكون موضوعاً ومحمولاً فإن البحث عنه يجب أن يتجه إلى الزرع أى يجب البحث عن حد مشترك بين موضوع النتيجة ومحمولها في كل ما يمكن إيجابه لأحدها وفي كل ما يمكن أن يوجب له الآخر أو — إن كانت النتيجة سالبة — في كل ما يمكن سلبه عن الواحد أو عن الآخر . فليكن هذا المطلوب : هل سقراط مات ؟ الإنسان واحد من المحمولات التي يمكن إسنادها لسقراط وواحد من

الموضوعات التي يمكن أن يسند إليها مائت فيمكن أن يقوم حداً أوسط بعن سقراط ومائت . فاستكشاف الحد الأوسط يقتضى إيمان الفكر والنفاذ إلى الماهيات ، وإن فليس القياس قاصراً على أنه عرض البرهان ولكنه أيضاً آلة للاستكشاف وإقامة البرهان ؛ فإن محاولة تركيب القياس شيء وتركيبه بالفعل شيء آخر وهذا ما لم ينتبه إليه نقاد القياس المتقدمون والمتأخرون . فإن قالوا إن الاستكشاف الملقى سابق على تركيب القياس فالقياس فعل لاحق عقيم ، أجبنا أن الرائد في الاستكشاف إنما هي طبيعة القياس القائمة على حد أوسط متعلق بالماهية ، فالقياس علة غائية ، ومعلوم أن الغاية تتصور أولاً وتحقق في النهاية .

٥ — بعد تعريف القياس وتحليله يقارن أرسطو بين القياس والقسمه الأفلاطونية (٣٣ ج) فيقول إن هذه القسمه قياس ضعيف أو عاجز لأنها خلو من حد أوسط ، فهي تقول مثلاً : الكائنات إما حية وإما غير حية ، فلنضع الإنسان في الحية ؛ والحيوانات إما أرضية وإما مائية ، فلنضع الإنسان في الأرضية وهكذا حتى تسمى جميع خصائص الإنسان ، ولكنها لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما تضعها وضماً . فما لا نجده عند أفلاطون هي فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع ، وهذا لا يتحقق في القسمه ، بل إن القسمه مصادرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها . — فإن صح أن القسمه الأفلاطونية هي التي أدت بأرسطو إلى القياس فإن الفرق بعيد بين الطريقتين .

و — ومسائل المقالة الثانية قياس الدور في الأشكال الثلاثة ، وقياس الخلف فيها ، والفرق بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف ، ورد كل منهما للآخر في كل من الأشكال الثلاثة ، والأقيسة الفاسدة وأهمها للصادرة على المطلوب الأول ، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتجليل . وقد كثر الكلام في الاستقراء

الأرسطوطالى لأن صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعاً فقال النقاد إن
الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته ولم يفتن إلى إمكان إقامته على جزئيات
معلومة بله على جزئى واحد وإلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصر . هذا اتهام
باطل لا يعقل أنه يجوز على واضح للنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعى . وإنما
ساق أرسطو عبارته هذه فى واحد من الكتب التى تبحث فى للنطق الدورى ، فلم
ينظر فيه لتغير صورة الاستقراء ودل على الشرط الذى يمكن بموجبه عد الاستقراء
بين الأقيسة وهو إمكان عكس الصغرى عكساً مستوياً ، ولا مشاحة فى أن
الانتقال من الجزئيات إلى الكلى يقتضى الجزئيات جميعاً ليكون صحيحاً من
الوجهة الصورية وإلا كان التالى أعم من التقدم وبأن الاستقراء مفسطة . ولكن
أرسطو لم يقل إن هذا الشرط يمكن تحقيقه ، ونفس المثال الذى يورده دليل
على ذلك إذ أن الجزئيات فيه غير تامة وأرسطو يعلم ذلك : « الإنسان والفرس
والثور طويل العمر — والإنسان والفرس والثور قليل المراتة — إذن فكل
حيوان قليل المراتة فهو طويل العمر » . وحتى لو تحقق الشرط لما عده أرسطو
كافياً إذ أن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة بل من حقائق ضرورية
ولأرسطو فى هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه قاله فى التحليلات
الثانية وهو الكتاب الذى يبحث فى البرهان والعلم اليقينى قال : « إن من بين
برهان واحد (تذكر فيه الجزئيات) أو ببراہین عدة (كل منها خاص
بجزئى) أن كلاً من الثلث متساوى الأضلاع وغير متساويها ومتساوى الضامین
مجموع زواياه يساوى قائمتين فليس يحصل له العلم بأن نفس الثلث تساوى زواياه
قائمتين اللهم إلا على وجه سوفسطائى (أى جدلى قائم على أن هذه الثلاثة هى
جميع الثلاثه) وليس يحصل له العلم بالثالث الكلى ولو لم يكن هناك مثلث غير
ما ذكر ، ذلك أنه لا يعلم من أجل الثلث ، ولا كل مثلث إلا من حيث العدد ،

أما من حيث الصورة (الماهية) فليس يعلم كل مثلك ولو لم يوجد مثلك إلا وهو يعرفه . وإنما يعلم علماً كلياً متى قام عنده أن ماهية المثلث وجميع المثلثات واحدة بحيث إن وُضع المثلث ورفعت المثلثات وأقبح المحمول^(١) . إذن فالعلم معرفة الماهية ، لا يؤدي إليه الاستقراء مهما يبلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع في نتيجته ، فإن لم تدرك بقى الاستقراء علماً ناقصاً يحفز العقل إلى طلب علة أطراف المحمول للموضوع . فكيف يمكن القول مع القائلين إن القياس قلب صناعى للاستقراء بوضع الخاصة التي بينها نتيجة الاستقراء موضع الوسط والعلة ، وأن العلم الضرورى عند أرسطو ما هو إلا صورة مجردة للنظام الطبيعى المستخلص من التجربة ؟ هؤلاء القائلون ينسون أو يتناسون معنى « إدراك الماهية » ولقد ميز أرسطو بين الاستقراء والقياس تمييزاً تاماً قال^(٢) : الاستقراء أبين من القياس بالإضافة إلينا لأنه يبدأ من الجزئيات ، أما القياس فأبين بالذات لأنه يبدأ من الكليات فيبين علة النتيجة بخلاف الاستقراء الذى يضع النتيجة من أجل ما شوهد فى الجزئيات ، والحد الأوسط فيه أوسط من حيث الشكل فقط لأن الاستقراء يضيف الأكبر للأوسط بالأصغر كما يتبين من المثال المذكور آنفاً ، ولا يختلف الأوسط عن الأصغر من حيث الماصدق لأنه مكتسب بوضع حد كلى فى موضع الجزئيات وهذا الوضع هو نفس الاستقراء .

ز - ولا يذكر أرسطو القضية الإضافية التي بين موضوعها ومحمولها نسبة إضافة مثل ب أكبر من ح أو ب إلى عين ح وما أشبه ، ولا بد أن يكون السبب فى هذا الإغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع

(١) التعليقات الثانية م ١ ف ٥ .

(٢) التعليقات الأولى م ٢ ف ٢٣ وهو الخامس بالاستقراء .

ومحلول ، لأنه جهل هذا النوع من القضايا الكثير الاستعمال في الرياضيات وأرسطو يلاحظ الرياضيات في منطقه ويأخذ منها بعض مصطلحاته المنطقية مثل الحد والشكل ، ويمثل لكل واحد من أشكال القياس بشكل هندسي خاص الخطوط فيه تمثل القضايا والنقط تمثل الحدود . كذلك لم يذكر القضية الشرطية بنوعها متصلة ومنفصلة لأنهما تنحلان إلى حليتين . وأهم الأقيسة المقابلة لهذه القضايا لأن القياس الإضافي لا يخرج عن تعريف القياس بالإجمال ولأن القياس الاستثنائي يرد إلى قياس اقتراني بتحويل القضية الشرطية إلى قياس إضمحاري مثل قولنا « إذا كان الله ثابتاً فهو فعل محض » (شرطية متصلة) فإنه يرجع إلى « الله ثابت فهو فعل محض » ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطلوبة في هذا القياس يخرج لنا « كل ما هو ثابت فهو فعل محض والله ثابت إذن فله فعل محض » — ومثل قولنا « العدد إما فرد وإما زوج » (شرطية منفصلة) فقد يرد إلى السابق « إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج » أو إلى حامية مباشرة « كل ما ليس فرداً فهو زوج » .

٥١ — التحليلات الثانية :

١ — تقع في مقالاتين كالأولى : الواحدة تدور على ماهية العلم وشروط مقدماته وخصائص البرهان بما هو برهان أى من حيث إباته عن علة حصول المحمول للموضوع . وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات وعلى المطالب العلمية أى الأسئلة التي تقع في العلوم وعلى الحد وعلاقته بالبرهان . — يبدأ أرسطو بالبحث في أساس العلم فيقول : إن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق ، لكن لا يتسلسل العلم إلى غير نهاية فلا يتم أبداً ، ولا يتوقف بعضه على بعض فنقع في دور . وللقول بالتسلسل والدور مصدر واحد هو

توهم البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة، ولكن هناك مقدمات أولية لا تنفتر إلى برهان ولا تحتل البرهان وإنما هي أصول البراهين . وللابرهان تعريف أولي ظاهرى بالعلة الغائية هو أنه « قياس منتج للعلم » والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود من حيث هو قسم الاستقراء ، واقط العلم يعنى معرفة العلة وهى معرفة ثابتة ضرورية بينا الإحساس والظن يقمان على الحادث والممكن ، وقد يقع العلم والظن فى شخصين على موضوع واحد بعينه فلا ينتفى التمييز بينهما لأن موقف كل شخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر ، فالشخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنسان حيوان لكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنسان ويعتبره الآخر مجعولاً حاصلًا بالفضل ، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة . — وللابرهان تعريف ثانٍ جوهرى بالناصر المؤلفة له هو انه « القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة فى العلم على النتيجة وأبين منها وعلّة لزوما » . ولما كانت للقدميات تتضمن الموضوع والمحمول ، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين ، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمول أو ما يعنى اسمه وأن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان . والصدق هنا يقتضى أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ذاتية أى جوهرية فتصير المقدمة أولية ، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساساً يستند إليه .

ب — ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام : الأول مقدمات أولية بالإطلاق وتسمى « علومًا متعارفة » مثل مبادئ عدم التناقض والثالث للرفوع والعلية وهى لا تدخل عادة فى القياس بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها أى أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل ، وهى ليست غريزية فى العقل لكن العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزية . والقسم الثانى مقدمات تسمى « أصولاً موضوعة » ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس . والقسم الثالث مقدمات تسمى

« مصادرنا » يطلب إلى التلم تسليمها فيلسفها مع عناد في تمسه ويصبر عليها إلى أن تبين له في علم آخر . — فحينئذ تكون القدمات أولية ويستدل على العلول بالعلة يسمى البرهان « برهان لم » يفيد علة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على العلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل . وهناك برهان آخر يسمى « برهان إن » وهو الذي مقدماته تنقضي البرهنة أو الذي يستدل على العلة بالعلول وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للمقل مجالاً للتساؤل ، كبرهان الطبيب الذي يستند إلى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبطلأ اندمالاً من سواها ، وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات قبلاً . — وفي هذا القدر كفاية بعد الذي ذكرناه عن القياس وليس لنا كلام خاص في باقي مسائل الكتاب وهي مبسطة في كتب المنطق .

٥٢ — الجدل :

١ — كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والتمهيج العلمى (٣١-١) ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعارف فحده بأنه « الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات ، مع تحاشي الوقوع في التناقض ، والدفاع عن النتيجة للوجهة أو السالبة » . وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء لأن القدمات الصادقة لا تنتج التقيض في آن واحد ، فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة أى آراء متواترة أو مقبولة عند العامة أو عند العلماء . فالقياس الجدل يتفق مع البرهانى في أنه استدلال صحيح ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة . ولا يتفق مع السوفسطائى في شيء ، لأن هذا يستند إلى قضايا عمومة والاستدلال فيه قد يكون صحيحاً أو فاسداً . وإذن فليس الجدل علماً أو منهج

العلم كما أراد أفلاطون ولكنته الاستدلال على وجه الاحتمال ، وهو يستعمل في الخطابة بنوع خاص .

ب — ولجلد فوائده منها أنه رياضة عقلية ، وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحن بموجبه مدعى العلم . بل إن له فائدة علمية هي أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم يبحث الآراء العامة وآراء العلماء في موضوع ذلك العلم ؛ فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة ؛ فامتحان الآراء يعين العقل على الاقتراب من اللبائى ووضع المسائل . وقد كان أرسطو القدوة في هذا المنهج علماً وعملاً ، ففي كل علم وكل مسألة سرد أقوال المتقدمين ومحصاها ومهد بذلك للراسة المسألة في ذاتها بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن .

ح — ولما كان الجدول قياساً واستقراء لإضافة محمول إلى موضوع فيلزم النظر في هذه الإضافة وتعيين أنواعها والكلام في كل نوع . فالحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في الماصدق وإما أن لا يكون : فإن كان مساوياً (أى ينكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع وهو إذن حده وإما أن لا يكونها وهو إذن خاصة . وإن لم يكن مساوياً فإما أن يكون جزءاً من الحد وهو إذن جنس الموضوع أو فصله النوعى وإما أن لا يكون جزءاً من الحد وهو إذن عرض . فكل موضوع يوصف من هذه الوجوهات تحصل لنا به معرفة ، وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجوهات لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلاً أو عرضاً ، فهذه الوجوهات هي المواضع التي تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء . وهذا موضوع الكتاب ومن هنا أتى اسمه فإن « طويقا » من « طوبوى » أى الأكثنة التي تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية . وتجد في كتاب النتيجة لابن سينا تلخيصاً

للقالات السبع في الفصل المعنون « في بيان وجوه الفلظ في الأقوال الشارحة » .
أما المقالة الثامنة والأخيرة فتدور على ترتيب الجدل أى على قواعد السؤال
والجواب .

د — هنا تمعين الكليات وتصنيفها عند أرسطو وقد تناولها فورفوروس
وجعلها موضوعاً لكتاب خاص أسماه « المدخل إلى مقولات أرسطو »
(إيساغوجى = المدخل) فاقسم الكلام في التصور الساذج إلى قسمين :
الكليات والمقولات . وإنما وضعت الكليات أولاً لأنها ذهنية صرفة وألحق
بالمنطق . أما المقولات فذهنية من حيث هي أقسام تدرج تحتها الموضوعات
والمحولات ، وحقيقية من حيث هي أقسام تترتب فيها الأشياء أنفسها . ثم إن
البحث في الكليات مفيد بل ضرورى للحد والقسمه ، وهما مستعملان في كتاب
المقولات . غير أن الكليات عند أرسطو أربعة زاد عليها فورفوروس كلياً
خامساً هو النوع ولم يكن أرسطو يعتبره واحداً من الكليات وإنما كان يعتبره
الموضوع نفسه من حيث أن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد
والنوع لا يضاف إلا للفرد مثل قولنا سقراط إنسان .

٥٣ — الأغاليط :

١ — كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السوفسطائية في مقالاتين : تبدأ الأولى
بتعريف الفلظ أو السفسة بأنها قياس في الظاهر فقط لا في الحقيقة ، وتستطرد
إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية ، وأن « أفعال
السوفسطائية إما في القياس المطلوب به إنتاج شئ ، وإما في أشياء خارجة عن
القياس » . فالملطاط في القياس « إما أن تقع في اللفظ أو في المعنى أو في صورة
القياس أو في مادته ، وإما أن تكون غلطاً أو مغالطة » . والأشياء الخارجة عن

القياس » مثل تحجيل الحسم وترذيل أقواله والاستهزاء به وقطع كلامه والإغراب عليه في اللغة واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب وما يجري مجرى ذلك « ^(١) .
والمقالة الثانية في حل هذه الإشكالات .

ب — ويقول أرسطو في الفصل الأخير من الكتاب إن العلم أو الفن يوضع شيئاً فشيئاً بأن يزيد المتأخرون على ما يتخلفه المتقدمون وأنه هو قد سبق إلى فنون كثيرة فتلقى البيان مثلاً عن الأقدمين وأكمله . أما القياس والبرهان والجدل والنسطة فلم يسبقه إليها أحد . ثم إن السوفسطائيين وأمامهم غورغياس كانوا يعلمون الحاجة ، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجاج عامة وتدريبهم على تركيب بعض اللغات بطريفة تجريبية مما هو أدخل في علم البيان . أما الفن نفسه بما له من موضوع محدد ومبادئ ونتائج فقد استكشفه من عند نفسه في زمن طويل . — انتهى كلامه — والحق أن من يقابل بين ما عرفته المدارس السابقة من المنطق وما ورد في أفلاطون وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية من أبحاث متفرقة ضعيفة في الحد والقسمة والاستقراء ، وبين كتب أرسطو الفنية العميقة ليدهش من عظم الفرق ويوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده ، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه ، وأن الاستقراء بمبادئه ومكانه من العلم ، أمور جديدة في تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت جزءاً من الفاسفة لا يتجزأ . وإذا كان العلم الكامل هو علم الذي يعلم أنه يعلم أى الذى يبرهن على علمه ويدفع عنه الشبه والاعتراضات وهو على بينة من أمره ، فإن أرسطو بوضعه للنطق قد يسر للناس مثل هذا العلم وبصر العقل بنفسه وأبلغه رشده .

(١) ابن سينا : النجاة ص ١٤١ — ١٤٨ .

الفصل الثالث

الطبيعة

٥٤ — العلم الطبيعي وأقسامه :

١ — الوجود الطبيعي هو الذى يتعلق بالمادة فى الحقيقة وفى الذهن ، فإنما هما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا فى لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية فى المادة التى تلائمها . وكل ما هو مادى فهو متحرك ، فموضوع العلم الطبيعي الوجود المتحرك حركة محسوسة ، بالفعل أو بالقوة . والحركة على أنواع ، ولأجل تعيين عدد هذه الأنواع يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التنير أو العيرورة : كل تنير فهو من طرف إلى طرف ضده ؛ وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود ؛ إذ ليس بينهما تضاد ، وإنما التنير من اللاوجود إلى الوجود ، ومن الوجود إلى اللاوجود ، ومن الوجود إلى الوجود . أما النوع الأول فليس حركة ولكنه « كون » لأن الحركة تقتضى قبلها وجود المتحرك ، والكلام هنا على كونه أى على وجوده بعد لا وجود ، ثم إن للحركة وسطاً ولا وسط بين اللاوجود والوجود . وأما النوع الثانى فليس حركة كذلك ولكنه « فساد » إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود ، والانتقال من الأول إلى الثانى فجائى . فلا يبقى إلا النوع الثالث وهو انتقال نفس الشيء من وجود إلى وجود . هو حال لهذا الشيء ، ويتحرك الشيء حركات مختلفة ؛ لكن لا من حيث الجوهر فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير ؛ ولا من حيث جميع المقولات الأخرى ؛ بل من حيث بعضها فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها وإنما توجد

بطرفها فتغيرها تابع لتغيرها ، والفعل والانفعال هما تغير ولا تغير للتغير ، والزمان مقياس الحركة فليس هو الذى يتحرك . يبق أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات هى : الكيفية ، والكمية ، والمكان : فالحركة التى فى الكيفية « استحالة » ، والتى فى الكمية « نمو وتقصان » ، والتى فى المكان « قلة » . وفى هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد ، والنقلة شرط الحركتين الآخرين إذ لا بد فيهما من تماس الحرك والتحرك ، ولا بد لتمامهما من تقاربهما . والنمو والتقصان حركة الجسم الحى ، فهو يبدأ صغيراً فيتحرك نحو الكمية المتقضاة له حسب طبيعته ثم يمتريه الذبول والتقصان^(١) .

ب — وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعى إلى الكلام فى الوجود الطبيعى بالإجمال وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعى ، ثم فى الوجود الطبيعى بالتفصيل أى أولاً فى الوجود الطبيعى المتحرك بالنقلة وهذا موضوع كتاب السماء أى العالم ، وثانياً فى الوجود الطبيعى المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهره ، وكون آخر وهذا موضوع كتاب الكون والفساد ، وثالثاً فى الوجود الطبيعى المتحرك بالنمو والتقصان أى الجسم الحى وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان . — وسندرس فى هذا الفصل الكتب الثلاثة الأولى ونخصص الفصل الآتى للكلام على النفس . والأصل فى اسم السماع الطبيعى على قول البعض أن أرسطو ألقاه دروساً فدونّه التلاميذ ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستعانة إلى معلم . والكتاب فى ثمانى مقالات : الأولى فى تجويز الأجسام الطبيعية أى تركيبها . والثانية فى العلوية والاتفاق والضرورة والغائية . والثالثة فى تعريف الحركة وفى الإلهاية . والرابعة فى المكان والغلاء والزمان : وسنلخص هذه المقالات تلخيصاً وافياً ، وكان أرسطو يستبرها قسماً تاماً

(١) السماع الطبيعى ١٢ ف ٢ وم ٥ ف ٢ .

يسميه « في المبادئ » (الطبيعية) ويعتبر الباقي قسماً آخر يسميه « في الحركة » وسنهل هذا الباقي هنا إلا مسألة واحدة منه ، فإن المقالة الخامسة تدور على تفصيلات في الحركة لا نرى فائدة في تتبعها . والمقالة السادسة تبحث في اتصال الجسم والمكان والزمان ، وأهم ما فيها وارد في الكلام على اللانهاية . والمقالة السابعة تمنى بتفصيلات أخرى في الحركة ، وقد وردت في روايتين يظن أنهما لبعض التلاميذ وقد أقمحتا على الكتاب . والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم (وهذه هي المسألة التي سنذكرها) وتبرهن على وجود الحرك الأول وهذا بحث سيمود إليه أرسطو في « ما بعد الطبيعة » فترجئه نحن نقاداً من التكرار ولأنه أدخل في هذا العلم الأخير . — وبعد ذلك قول كلمة في كتاب السماء وأخرى في كتاب الكون والفساد .

٥٥ — تجوهر الأجسام الطبيعية :

١ — العلم معرفة الملل والمبادئ والأصول . وقد تعددت الآراء في المبادئ الطبيعية . فمن الفلاسفة من وضع مبدءاً واحداً نابتاً مثل بارمنيدس ومايسوس — ومنهم من وضع مبدءاً واحداً متحركاً ماء أو هواء أو ناراً وهم طاليس وأنكسيانس وهرقليطس — ومنهم من قال بمبادئ عدة محدودة العدد مثل أنبادوقليس — ومنهم من قال بمبادئ عدة غير متناهية العدد وهم طائفتان : واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ متفقة جنساً مختلفة شكلاً مثل لوقيبيوس وديموقريطس — وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة مثل أنكسيمندريس وأنكساغورس .
ب — أما رأى بارمنيدس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعي إذ أن الأجسام الطبيعية متميزة ومتغيرة ، وهو يجعل الطبيعة كلها واحداً ساكناً ، فهو لم يظن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هي القولات المشرلا على نحو واحد ، وأن

كل مقولة تقال كذلك على أنحاء فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس ، ويقال كيفية للأبيض والحار وما أشبه . فعبارة « كل ما خلا الوجود فهو لا وجود » غير صحيحة ، فإن ما خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلاً أو من حيث جوهر معين فقد يكون وجوداً من وجه آخر أى عرضاً أو جوهرًا آخر ، وإذن فليس يلزم أنه لا شئ . كذلك الواحد يؤخذ بمعنى مختلفة فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية : فإن قيل على المقدار كان الواحد كثيراً بالقوة لأن المقدار ينقسم إلى أجزاء . وإن قيل على غير المنقسم بطلت الكمية ولم يمد الوجود متناهيًا كما يرى بارمنيدس ، ولا لا متناهيًا كما يرى مليسوس . وإن قيل على الماهية فيجب أن يفهم قول إن الوجود واحد بمعنى أن كل موجود أى كل ماهية فهو واحد في ذاته ، لا بمعنى أن الموجودات جميعاً واحد ، وإلا وقنا في مذهب هرقلطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ومعنى الإنسان ومعنى الفرس ومعنى الكيفية ومعنى الكمية ، وهذا خف ، ولانجبه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود . وبارمنيدس يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة في الخارج على مثال تحققة في الذهن ، ولما رأى أن الأشياء واحد على نحو ما من حيث أنها تدخل تحت معنى الوجود ، توهم أن الأشياء واحد على نحو لا يتفق معه أن تكون موجودات متكررة . والواقع أن في الخارج ماهيات مشاركة في الوجود ، وأن معنى الوجود جرده العقل ، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الوجود من حيث هو جوهر (فيوجد في ذاته) أو عرض (فيوجد في غيره) أو ماهية معينة (فيوجد بحسب هذه الماهية) .

ح — وأما آراء الطبيعيين فلا ثبت للنقد كذلك ، فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يظل تمايزها تمايزاً جوهرياً ويجعلها تمايزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم ؛ في حين أن الملاحظة تدل على أنها تتباين

بالخصائص ، وأن العقل يدل على أن الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافاً في الجوهر . وتركيب الجسم الطبيعي من عدة مراد كلها معينة ومجموعة بمقادير قد يملل تميزه من غيره إلى حد ما ، ولكنه يبطل وحدته إذ أن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحداً في ذاته ما لم تفرض مبدأً يرد العناصر إلى الوحدة ، وتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحى على الأقل ، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه ، وإنما هو واحد بشئ آخر غير الأجزاء هى النفس ؛ زد على ذلك أن مبادئ الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة ، وإلا صارت التغيرات جميعاً عرضية ، وانتفى التغير الجوهرى وهو شاهد على الأقل في الحى يتغير إلى غير الحى بالموت والانحلال ، وفي غير الحى يتغير إلى الحى بالاعتناء والتوليد .

د — فلاجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها يجب القول أن المبادئ ثلاثة فقط ، ويتبين ذلك من النظر في التغير ، فإنه يقتضى أولاً موضوعاً يتم فيه ، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين فى نفسه وإلا لم يمكن أن يصير شيئاً آخر ، وثالثاً ما يعين للموضوع بعد اللاحقين : فالأول الميولى أو المادة الأولى ، والثانى العدم ، والثالث الصورة . فقبل التغير الشئ المتغير واحد بالمدد ولكنه يختوى على مبدئين : أحدهما يبقى بالرغم من التغير ، والآخر يحل ضده محله ، ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير هو عدم القبول للضد الآخر . وهى مبادئ بمعنى الكلمة أى أنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى ، وأنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض ، إلا أن الميولى والصورة مبدأ للماهية ، أما العدم فبدأ بالعرض ، أى أنه نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة ، وليس شيئاً ثالثاً محمواً فى الجسم ، لأن الكائن إنما يكون بارتفاع العدم لا بوجوده . — ولما كانت الميولى موضوعاً غير معين فى نفسه ؛ فهى ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئاً

داخلاً في المقولات التي هي أقسام الوجود ، ولكنها قوة حرة لا تترك في ذاتها ، وإنما تضطر لوضعها وتتركها بالمائة كما تترك الخط شيئاً بغير صورة لأنه تارة يكون في صورة وطوراً في أخرى . وأما الصورة فهي كمال أول لهذا الموضوع أو فعل أول لهذه القوة ، أي أنها ما يعطى الميولى الوجود بالفعل في ماهية معينة ، فهي معقولة لأنها فعل ؛ بل هي ما نقل من الشيء . وبأعقاد هذين اللبدين اتحاداً جوهرياً يتكون كائن واحد ؛ من حيث أن كلاً منهما ناقص في ذاته ، مفتقر للآخر ، متم له ؛ فهما يتميزان بالفكر ، ولا ينفصلان في الحقيقة ؛ فلا توجد الميولى مفارقة ولكنها دائماً متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة ؛ اللهم إلا النفس الإنسانية قبل انصافها بالبدن ، وبعد انصافها عنه بالموت (٦٣ ج د) . وهناك صور مفارقة أصلاً هي الله والمقول محرقة الكواكب (٦٨ د هـ) ، وما خلا هذه الصور فليست المقولات قائمة بأنفسها . كما ذهب إليه أفلاطون ، ولكنها حالة في المادة حلول الفعل في القوة ، وليست للمادة متشبهة بالمقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، ولكنها متقومة بها . وإذن فالجسم الطبيعي موجود حقيقي ، وهو واحد بوحدة حقيقة .

٥٦ — العلية والاتفاق :

١ — أنزل أرسطو إذن المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض وسماه صورة ، وسماه أيضاً « طبيعة » ؛ فإنه يقول : ونستطيع أن نبحت مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى فنلاحظ أن من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق أو المصادفة . والأجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها والنبات والناصر ، وهي تختلف اختلافاً بينا عن التي ليست بالطبع ؛ فإن الموجود الطبيعي حاصل في ذاته على مبدأ حركة وسكون بالإضافة

إلى المكان ، أو إلى الفؤ والذبول ، أو إلى الاستحالة . أما المصنوعات كالسرى والرداء ، وما أشبه فإن اعتبرناها بما هي مصنوعات لم نجد فيها أى نزوع طبيعى للحركة ؛ فإن تحركت فذلك إما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه ، وإما بفعل الصانع . والمبدأ الذى للحركة والسكون فى الجسم نسميه بالطبيعة ، « فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشئ القائمة فيه أولاً وبالذات لا بالمرض » : وقد عرفنا ما هي الحركة وسنعود إليها . أما السكون فهو غاية الحركة ، فإن جميع الحركات الطبيعية — ما عدا حركات الأجرام السماوية — من قلة العناصر الأرضية ومركبتها ، ومن استحالة ، ومن نمو النبات والحيوان ، لها حد تنتهى إليه بالطبع وتسكن عنده ؛ فلا يوجد كائن يفعل أى شئ كان ، أو يفعل بأى حال من أى كائن على ما يتفق ، ولا يوجد كون هو كون أى موجود عن أى موجود ، ولا يوجد فساد هو انحلال شئ إلى أى شئ . أما قولنا « القائمة فيه أولاً وبالذات » فلتمييز بين الموجود الطبيعى وغيره بما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق ، وأما قولنا « لا بالمرض » فيتضح منه من ملاحظة أن الطبيب الذى يداوى نفسه فيبرأ ليس علة للصحة من حيث هو مريض ؛ بل عرض أن رجلاً يمينه طبيب وقابل للصحة ؛ لذلك قد تفرق هاتان الكيفيتان ، وهكذا الحال فى جميع المصنوعات ؛ فليس واحد منها حاصلاً على مبدأ صنعه وحركته ، وإنما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت ، ومبدأ البعض الآخر داخل ، ولكنها علل لأنفسها بالمرض لا بالذات كما تقدم . — وليست الطبيعة تساً كما ظن أفلاطون ؛ فإن الفرق بعيد بين حركة الحى الذى يتحرك ويسكن بذاته ، وحركة الجماد الذى لا يستطيع أن يبدأ الحركة ولا أن ينفها ، وإنما الطبيعة هي الصورة ، والصورة طبيعة الشئ ما دام الشئ . فإنه هو هو ويفعل كل ما يفعل بصوره . أما الميولى فليست طبيعة لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعى حتى يخرج إلى الفعل ؛ أى يتخذ صورة وماهية ،

ويفترق أرسطو عن أفلاطون في نقطة أخرى ؛ فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم لا يقصد أن يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم ؛ بل يريد مجموع الأجسام مرتبة في نظام واحد -- وحين يضيف إليها خصائص وأفعالاً لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة ؛ بل يريد الطبائع الجزئية بالإجمال .

ب -- وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعي من العلم الرياضى ؛ فإن السطوح والحجوم والخطوط والنقط التى هى موضوع الرياضى متحققة فى الأجسام الطبيعية ؛ فكيف يتميز العلمان ؟ إنهما يتميزان بأن الرياضى يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعى وحركاته وكيفياته المحسوسة من ثقل وخفة وصلابة وليونة وحرارة وبرودة ، ولا يحتل هذا التجريد أى خطأ من حيث أن العقل يدرك أن التجريد منه الخاص ، وإنما الخطأ فى محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء المادة داخلة فيها ، وهى الأشياء الطبيعية مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر ، لا يمكن دراستها إلا فى المادة ، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف ، بينما المنحنى مثلاً لا تدخل فيه مادة بالذات . فالعلم الرياضى يستبقى المادة المقولة التى هى امتداد فحسب ، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة فى الحركة ، والعلم الطبيعى ينظر فى المادة والصورة جميعاً غير منفصلتين ، أما الصور المفارقة فدراستها من شأن الفلسفة الأولى ، أو ما بعد الطبيعة .

ج -- الآن عرفنا الجسم الطبيعى على الوجه الذى يقتضيه العلم أى بالعله ، فإن المهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء . ويعلم بهما كما يتكون المثال من النحاس وصورة أبولون ، على أن العلة تقال أيضاً على محورين آخرين الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون ، والثانى الغاية التى قصد إليها الحركة ، ككون اللؤلؤ أربماً : علة مادية وصورية وفاعلية وغائية ، يُعنى الطبيعى بها جميعاً .

من حيث أن غرضه تفسير الحركة ، بينا الرياضى ينظر فى صورة صرفة وماهية مجردة فلا يحتاج فى معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره فى ذاته . وللمحركة مبدأ محرك بالضرورة ، لأن الشئ لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لأن يتحرك . وللمحركة غاية تقصد إليها بالضرورة وإلا لم تكن حركة أصلاً . ونستطيع أن رد العلتين الفاعلية والثابتة إلى الصورة على نحو ما ، فإن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته ويحرك الشئ على حسب صورة الشئ ؛ فإذا ما قبل الشئ الحركة تحرك بعورته وعلى حسبها . أما الغاية فإنها مرتسمة فى صورة المحرك بقصد إليها ، وفى صورة المتحرك يوجه إليها ، بحيث تنتهى إلى أن اللال طائفتان : العلة المادية واللال الثلاث الأخرى مختصرة فى الصورة أو الطبيعة التى بها يكون الشئ ما هو ويتحرك ويسكن (انظر أيضاً ما بعد الطبيعة م ٥ ف ٢) .

د — على أنه يقال أيضاً إن الاتفاق والبخت أو الحظ علة . والاتفاق والبخت واحد إلا أن البخت أخص يطلق على الأمور الإنسانية أى تلك التى تتعلق بالاختيار ، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية أى تلك التى تصدر عن الجداد والحيوان والطفل وهم جميعاً عاطلون من الاختيار ، فلا يقال للحجارة التى يشيد بها الهيكل إنها سعيذة الحظ بالقياس إلى التى توطأ بالأقدام إلا مجازاً ، ولا يقال للجىء الفرس بخت إذا كان الفرس بهذا الجىء قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة ولكنه اتفاق . وبعد فما معنى العلية هنا ؟ نلاحظ أولاً أن ما يقع الظواهر ما يقع دائماً على نحو واحد ، ومنها ما يقع فى الأكثر ، ومنها ما يقع استثناء ، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذى يقال عنه إنه يقع بالاتفاق . ونلاحظ ثانياً أن الظواهر التى تقع دائماً أو فى الأكثر تقع لأجل غاية هى التى ينتهى إليها البعض بالاختيار والبعض بالطبع ، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إنما يحدث عن الفكر . أو عن الطبيعة ، بينا الظواهر الاتفاقية تقع لالغاية أى أنها تنتهى

عند غاية ليست مبنية لها بالذات . فتتلا اتمام اللذين بالسوق والحصول على الدين
أمر كان يمكن أن يكون غاية للذات لو أنه علم أنه سيقبى مدينه هناك ولكنه
ذهب من غير أن يعلم ولنغير هذه الغاية ، فرض له إذ جاء السوق أنه جاء لقبض
دينه فكان هذا مجتأ . أما إذا كان يعلم أو إذا كان من عادته أن يذهب
للسوق لاستيفاء أمواله فإن الأمر لا يمد حينئذ من قبيل البخت . وعلى ذلك
فالاتفاق تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلا بالعرض ، من حيث أنها لم تفعل لأجل
هذا التقابل . فهو داخل في العلة الفاعلية مع هذا القارق وهو أنه لما كانت العلة
الفاعلية إما فكرًا وإما طبيعة كان الاتفاق لاحقًا للفكر والطبيعة لا سابقًا كما
توهم بعض القدماء ، لأنه علة عرضية لمحاولات الفكر والطبيعة يحدثانها بالذات ،
وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات . هو إذن علة غير معنية بحجوبة عن
الإنسان معارضة للعقل ، لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائماً أو في الأكثر
لا الأمور الاستثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين هيفين ممكنين (٤٩ ب) .

✽ — فالملل أربع كما قلنا ولا يمكن قصر الملية على المادة والفاعل والقول
إن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة كما ارتأى كثير من
القدماء . إن مثلهم مثل قائل إن الحائط يحدث ضرورة لأب الأجسام الثقيلة
كالججارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس ، وتصد الأجسام الأخف كالتراب فوق
الججارة ، والأخف كالخشب إلى أعلا . نحن بالنظر تراعى هذا الترتيب ونضع
الأشياء هذا الوضع ، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا
الشكل . والنظر يحاكي الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه ، وهو في
الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية ؟ لو كان البيت شيئاً
يحدث بالطبيعة لكان يحدث كما يحدثه الفن ، ولو كانت الأشياء الطبيعية تحدث
أيضاً بالنظر لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة ، فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق

والواضح في المصنوعات والطبيعات على السواء . والأمر أوضح في النبات والحيوان وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة ، فإذا كان السنونوي يبني عشه بدافع طبيعي ولأجل غاية ، وكان العنكبوت ينسج خيوطه ، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة ، وكان النبات ينتج ورقة لحماية ثمره ، ويرسل جذوره لا إلى أعلا بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء ، فمن البين أن الغائية متحققة في الطبيعة . ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحياناً مسخاً ففوتها الغاية ، فإن الحى الذى لا يحقق نوعه صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة أو عن فاعل عاجز ، لا عن عدم اتجاه الطبيعة إلى الغاية . وإنما يقال مسخ بالقياس إلى الأصل الذى تنوخواه الطبيعة كما يقال خطأ أو لحن بالقياس إلى القاعدة النحوية ، فالغائية القاعدة ، والمسخ الأخطاء . وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطاً ضرورياً للغاية ، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها ، فتنعكس الآية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغائية بل يدخل فيها ، هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها لها ، فبناء البيت من الضرورى فيه ترتيب أجزائه على ما ذكر ، والسبب فى الغاية منه أى الإيواء والصيانة ، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب وجب أن نصنع للشار من حديد وعلى الصورة المعروفة والالم تتحقق غايتها . فالضرورة تقال عن المادة لأنه من الضرورى أن تكون المبادىء كذا وأن ترتب على نحو كذا ، ولكن علة هذه الضرورة هى الغاية والصورة ، بحيث أن التحقق فى العالم هى الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة . — هذا حل أرسطو للمسألة الطبيعية ، يخضع المادة للعقل والآلية للغائية ، ويكسر النطاق الضرورى الذى كان قديماً للفلاسفة قد ضربوه حول العالم ، ويفتح مجالاً للإمكان بنوعيه :
الاتفاق والحرية

٥٧ - الحركة ولواحقها :

١ — عرفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة ، فدراسة الحركة داخلية في هذا العلم .
والحركة لواحق فانها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة ، والمتمثل إما أن يكون متناهياً أو لا متناهياً فيتمين النظر في ذلك ، ثم إن الحركة متممة بشير مكان وخلاء وزمان فيجب البحث في هذه الأمور أيضاً . - نقول عن الحركة : لما كان الوجود إما بالقوة وإما بالفعل فإن الحركة « فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة » أى تدرج من القوة إلى الفعل ووسط بين القوة البهتة والفعل التام ، فإن ما هو بالقوة أصلاً غير متحرك وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل ، فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمام . والفعل الناقص عسير الفهم ولكنه مقبول عند العقل . وينطبق هنا التعريف على جميع أقسام الحركة ، ففي المستحيل من حيث هو قابل للاستحالة الفعل هو الاستحالة ، وفي النامى من حيث هو قابل للزيادة والنقصان الفعل زيادة أو نقصان ، وفي ما هو قابل للكون والفساد الفعل كون أو فساد ، وفي ما هو قابل للحركة المكانية الفعل النقلة . — وإذا نظرنا في الحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان : الواحدة أن الحرك الطبيعي متحرك هو أيضاً من جهة ما هو بالقوة لأنه إنما يؤثر في المتحرك بالتماس فينقل بهذا التماس في نفس الوقت . والقضية الأخرى أن الحركة واحدة في الحرك والمتحرك إلا أنها تسمى فعلاً باعتبارها صادرة عن الحرك ، وتسمى انفعلاً باعتبارها حاصلة في المتحرك ، كما يقال صعود ونزول والطريق واحدة . فإن قيل إن القذوف يشذعن هاتين القضيتين من حيث أنه يتحرك بعد انفصاله عن الحرك ، أجاب أنه طو جواباً قريباً هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الأصلي إلى الوسط (الهواء) الذى يجتازه المتحرك فيدفع هذا الوسط للقذوف من خلف ويضعف الدفع بالتدرج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته

حتى يسكن المتحرك ، فكل وسط يعتبر محركاً يحرك بالتماس . غير أن هذا التفسير بحركات كثيرة هي أجزاء الوسط الذي يجتازه المقذوف يبطل اتصال الحركة اتصالاً حقيقياً ، فلم لا نقول إن فعل المحرك ينبه في المتحرك قوة معادلة تخرج إلى الفعل تدريجاً بحيث يكون المقذوف بعد انفصاله محركاً ومتحركاً من جهتين مختلفتين ؟

ب — أما اللامتناهي فخذ أنه ما يمكن الاستمرار في قسمته كالمقدار أو في الإضافة إليه كالمدد . والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد ، إذ أن أقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد الزيادة إلى غير نهاية . وعلى ذلك وبهذا المعنى فلا يمكن أن يوجد اللامتناهي بالفعل سواء أكان جوهرًا مفارقاً أم جسماً أم عدداً : فإن كان جوهرًا مفارقاً كان غير منقسم ومن ثم لم يكن لامتناهياً ، وإن كان جسماً طبيعياً أو رياضياً كان متناهياً لأن الجسم يحده سطح بالضرورة ، ولا عبرة بوم الخيال لأن الزيادة والتقصان يحصلان في التخيل لا في نفس الشيء ، وإن كان عدداً كان قابلاً للعد ويمكن السور فلم يكن لامتناهياً . وإنكار اللامتناهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين ، إذ أنهم بغير حاجة إليه ولا هم يستعملونه ولكنهم يستعملون مقاديرهما يفرضون لها من عظم فهي متناهية . — على أن اللامتناهي إن لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة ، لا القوة التي تخرج كلها إلى الفعل بل التي تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد . فلا ينبغي أخذ لفظ « بالقوة » كما يؤخذ في قولنا « هذا تمثال بالقوة » أي سيكون تمثالا ، كأن هناك شيئاً لامتناهياً سيتمحق بالفعل ، كلا وإنما اللامتناهي بالقوة يبقى دائماً بالقوة ويزيد باستمرار ، فهو متناهي من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع . وعلى ذلك فليس اللامتناهي ما قد قال القدماء من أنه ما لا شيء خازنه ، ولكنه على العكس ما خارجه شيء دائماً ، فهو ضد التام والكامل أي المحدود ، وهو لا مدرك بما هو لا متناهي لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي إلى

فصل . . . وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (١٧ ب ج) فإنها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنها متعلان متناهيان وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، فعدد أجزاء المكان والزمان متناه ولا متناه في آن واحد لكن لا من جهة واحدة : هو متناه بالفعل لا متناه بالقوة ، بحيث أن المقدار المتصل هو غير المقسوم القابل للقسمة . وإذن فأخيل يلحق الساحفة لأن المسافة بينهما متناهية ، والسهم متحرك لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا وليس مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل . أما حجة « اللعب » فالنقط فيها ناشئ من توهم أن الجرمين للتساوي المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما في زمن متساو طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء^(١) .

ح — وأما المكان فنوعان : مكان مشترك يوجد فيه جثمان أو أكثر ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولا . فمثلا أنت الآن في السماء لأنك في الهواء والهواء في السماء ، ثم أنت في الهواء لأنك على الأرض وأنت على الأرض لأنك في هذا المكان الذي لا يحوى شيئا غيرك . فإذا كان المكان الخاص هو الحاوى الأول للجسم ، كان مفارقا للجسم خارجا عنه ، لأن الجسم ينتقل ويتخذ له أمة على التوالي . وعلى ذلك يكون المكان الخاص سطح الجسم الحاوى أعنى السطح الباطن المماس للمحوى . وقد يتحرك الجسم الحاوى فيبقى الجسم المحوى ساكنا بذاته متحركا بالعرض ويبقى مكانه ثابتا . ويلزم مما تقدم أن للمكان طولاً وعرضاً دون عمق لأنه سطح . ويلزم أيضاً أن الجسم يقال إنه في مكان متى وجد جسم يحويه ، أما إذا لم يوجد لم يكن في مكان إلا بالقوة ، كالأرض فجوى في الماء والماء في الهواء والهواء في الأثير والأثير في العالم والعالم ليس في شيء ولا في مكان .

فقول زينون مردود (١٧ ب) لأن سطح الجسم الحاوى (أى المكان) هو في

(١) انظر أيضاً ج ٦ ف ٩٠٢ — وم ٨ ف ٨ .

الجسم الحاوى لا كأنه فى مكان بل كالحذ فى الشيء الحدود ، فليس صحيحاً أن كل ما هو موجود فهو فى مكان ، ويلزم أخيراً أن من الأشياء ما هو فى المكان بالذات مثل كل جسم جزئى ، ومنها ما هو فى المكان بالعرض مثل النفس التى ليست جسماً ولكنها متعلقة بجسم .

د — وثبت مسألة متصلة بالسابقة هى مسألة الخلاء فإن القائلين به يعتبرونه نوعاً من المكان ، أى امتداداً خلوّاً من كل جسم حتى من الهواء ، يصير ملاء حين يحل فيه جسم ، وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئاً واحداً يختلف بالتصور ، هم يقولون : إن الملاء لا يقبل شيئاً ، وإلا لأمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد ولأمكن ذلك لأى عدد من الأجسام فاحتوى الأصغر الأكبر وهذا خلف ، فإذا سلمنا بذلك وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة وتكاثف الجسم الطبيعى ونمو الجسم الحى ، لأن النقلة حول المتنقل فى أمكنة متعاقبة ، والتكاثف امتلاء الخلاء بالتخلل الجسم ، ويحصل النمو بحلول الغذاء فى خلاء . وهم يؤيدون حججهم هذه بالإزاء الذى يقبل من الماء ، وهو عتلى "رماداً ، بقدر ما يقبل وهو خلو ، ولولم يكن فى الرماد خلاء لكان ذلك ممتهناً . — ولكن هذه الأقاويل ليست ملزمة ، فالخلاء غير ضرورى للنقلة إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء كما يدفع الماء بعضه بعضاً حين يلقى فيه حجر . أما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط فى الخلاء ، بل بطرد الهواء أو أى جسم آخر يتخلل الجسم للتكاثف ، وهذا هو الحال فى الإزاء الملاء "رماداً ، فإن الماء المسكوب فيه يطرد الهواء التخلل الرماد ويحل محله ، والتكاثف والتخلل أقباض للمادة قسماً أو انبساطها بما لها من قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيهما . وأما التوفان احتجاجهم به يرتد عليهم إذ أن الجسم إنما ينمو فى جميع أجزائه ، فإما أن يكون فى المكاثف الحال فيه الغذاء جسم وحيثئذ يتداخل

الجسمان وهذا باطل ، وإما أن لا يكون جسم بل خلاء فيكون الحى كله خلاء . وهذا باطل كذلك . — وبعد أن بين أرسطو أن الخلاء غير ضرورى على ما قدمنا شرع يدلل على أنه ممتنع ، وأدلتبه كلها قائمة على العلم القديم تقتضى شروحا طويلة ، فنضرب عنها صفحا وننتقل إلى مسألة الزمان .

ح — يلوح أن الزمان غير موجود ، أو أن ليس له سوى وجود ناقص عامض ، لأن الماضى فات والمستقبل غيب والحاضر فى تقضى مستمر . هذا التقضى يوحى للفكر أن الزمان حركة ، ولكن الحركة خاصة المتحرك غير منفكة عنه ، والزمان مشترك بين الحركات جميعا . ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة والزمان راتب ليس له سرعة . على أن الزمان إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة ونحن حينئذ لا نغير حالتنا النفسية أو حينئذ لا ندرك تغيرها ، فليس يبدو لنا أن زمانا قد تقضى ، وهذا هو شعور الذين يقول عنهم الأسطورة أنهم إذ ينامون فى هيكى سردا (عاصمة ليليا) بجانب رفات الأبطال ، ويستيقظون ، يصلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم ، كأن لم يكن بين اللحظتين زمان ، لأن هذا الزمان خلو من الشعور . إذن بين الزمان والحركة علاقة ، والواقع أن الزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لأنها فى مكان متصل ، فالمكان هو المتصل الأول . ثم إننا نجد فى الزمان متقدما ومتأخرا لأننا نجد ما فى الحركة ، ولما كانت الحركة فى المكان فما يقالان بالإضافة إلى المكان أولا ، وإلى الحركة ثانيا ، وإلى الزمان ثالثا . وعلى ذلك يحمد الزمان بأنه « عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » أى أنه يقوم فى مراحل متميزة بعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض ومن ثم معدودة . ولما كانت النفس الناطقة هى التى تمد فيمكن القول إنه لولا النفس لما وجد زمان ، بل وجد أصل الزمان أى الحركة غير معدودة . وإذن فاعتبار الزمان كلاً مؤلفاً من ماض

ومستقبل هو من النفس . أما ماهيته قائمة في « الآن » يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة ، فالزمان متصل بواسطة الآن ومقسم بحسبه بالقوة أى أن الآن يعزل الماضي بالمستقبل ، فإذا قسمنا الزمان باليوم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء ، فالآن حد الزمان وليس جزءاً من الزمان ، كما أن النقطة ليست جزء الخط بل إن خطين هما جزء آ خط واحد . ذلك لأنه لا يوجد حد أصغر للزمان ولا للخط وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم . — ويلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة ليست في الزمان لأنها ليست متحركة وليس الوجود في الزمان مرادفاً للوجود مع الزمان . وإنما الموجودات المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هى التى في الزمان يقيس حركتها وسكونها . والحركة التى يقيسها الزمان قد تكون الكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقطة ، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد لأنها الوحيدة التى تنقضى على نحو راتب . والصورة الأولى للنقطة هى النقطة الدائرية ، ومن هنا نشأ التصور القديم الذى كان يجمع بين الزمان وحركة السماء ، والتصور الذى يعتز بالتغير والزمان بما في ذلك الشؤون الإنسانية خاضعة للدور .

٥٨ — قدم العالم والحركة :

١ — كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة ، وله في ذلك حجة كلية وجهية بعض الشيء . وحجج أخرى جزئية تكلفها تكاليفاً وهى في الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات . وجهته التى لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة واسكنها فأمة على مبدأ كلئى فيجب تقديمها . وهى تلخص فيما يلى : الملة الأولى ثابتة (٦٨ ب) هى هى دائماً لها نفس القدرة ومحدثة نفس الملول ، فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً ، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدما لزم أنها تبقى دائماً . لقد ظن أنكسافورس

أن العقل ظل ساكناً زمناً لا متناهياً ثم حرك الأشياء ، ولكن هذا الظن فضلاً عن أنه يضيف التفسير للعللة الأولى -- وهذا محال - فإنه لا يبين المرجح لتدخلها لا في نفسها ولا في وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس . وقد تخيل أنبادوقليس العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة وهكذا إلى غير نهاية ، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس فما دام مبدأ الحركة واحداً ثابتاً فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط^(١) . - والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعنى أن مرجحاً قد استجد (مهما يكن من تصور أنكساغورس وأنبادوقليس) وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ويعنى أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان فلما كان العالم لم يحدث تغير في العلة من حيث أن الإرادة قديمة وأن مفعولها هو المتعلق بالزمان . فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصلو عن عاتيه صدوراً ضرورياً ، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضرورياً لله ، فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة .

ب - والحجج الأخرى مركبة على نمط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة في الحقيقة . هي طائفتان : طائفة خاصة بقدم العالم وأخرى خاصة بقدم الحركة . فمن قدم العالم يذهب أرسطو إلى أن الميولى أزلية أبدية ، ويقول : لو كانت الميولى حادثة لحدثت عن موضوع (د ٥٥) ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف - ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء بحيث تبقى الميولى بعد أن

(١) السلع الطبيعي م ٨: بناية ف ١ - وم ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ٢ ب س ٢٢ -

س ٢٦٠ ع ١ س ١١ -

تفسد وهذا خلف كذلك^(١) . قول : صحيح في التغيرات الجزئية أن المهيولى ليست حادثة لأنها موضوع تحدث فيه الصورة ، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم فالتى يمنع أن تحدث المهيولى ؟ ونلاحظ على الشق الثانى (« لو كانت المهيولى فاسدة ... ») أنه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم وليست هذه الأبدية ضرورية شأنها شأن الأزلية سواء بسواء .

ح — يقول أرسطو^(٢) : وتبين ضرورة القول بقدم الحركة . من اعتبار المتحرك ، والحرك ، والزمان : أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديماً وإما حادثاً . فإن كان حادثاً وكان الحدوث أو الكون يقتضى الحركة (٥٤ ، ١) كان كونه تغيراً اقتضى حركة سابقة على البداية للزعموة للحركة وهذا خلف — وإن كان قديماً فهو متحرك لا ساكن لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة فهو متأخر عنها يقتضى إحداثه حركة أولى قبل الحركة وهذا خلف . وأما من جهة الحرك فإن عدم الحركة يعنى أن الحرك وللمتحرك بعيدان الواحد من الآخر فلاجل أن تبدأ الحركة لابد من حركة تقرب بينهما ، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة ، وهذا خلف . وأما الزمان فهو مقياس الحركة أو هو نوع من الحركة ؛ فإن كان قديماً كانت الحركة قديمة ، وقد أخطأ أفلاطون في معارضة قدم الزمان (٣٥ ج) ؛ فإن الزمان يقوم بالآن والآن وسط بين مديتين ، هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، فليس للزمان بداية ولا نهاية ، وإلا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده ، ولكن قبل وبعد يتضمنان الزمان فهذا خلف . — قول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك : ليس الخلق كوناً شيئاً بأنواع الكون للشاهدة في هذا العالم والتى تم في موضوع بتأثير محرك مادى ، ولكنه إحداث من لاشئ ،

(١) السبع الطبيعى م ١ ف ٩ ص ١١٢ ع ١ س ٢٥ — ٣٤ .

(٢) السبع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ١ س ٨ — ٢٥١ ع ٢ س ٢٨ .

فهو ليس حركة ، ولا يقتضى الحركة كما ظن أرسطو . وعن الحجة الثانية الخاصة بالحرك قول : لما كان الخلق إبداع الشئ بمادته وصورته فلا يمكن أن يصور بأنه حركة من العلة نحو موضوع ، ثم إن العلة الأولى عند أرسطو ليست محركة كلمة فاعلية بل كلمة غائية (٦٨ هـ) وليس يقتضى فعل الغاية تماثلاً واقتراباً فالحجة ساقطة من الجهتين . ونجيب عن الحجة الثالثة الخاصة بالزمان أن الآن وسط بين مدتين متى بدأ الزمان ، أما عند بدايته فالآن الأول أول بالإطلاق ، ولا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث إلا بالوهم مثل المكان الوهمى الذى تخيله خارج العالم سواء بسواء ، وأرسطو نفسه يقول أن ليس خارج العالم خلاء فتقول كذلك ليس قبل الزمان زمان ، وكأ أن « خارج » يدل فى قولنا « خارج العالم » على مكان بالقوة لا بالفعل فإن « قبل » يدل على زمان بالقوة لا بالفعل . — هذه حجج أرسطو ركبها للتدليل على قدم الحركة وهى لا تستقيم إلا مع الاعتقاد بهذا القدم ، فأولى بها أن تسمى مصادر لا حججاً أو أدلة . ونظن أنه إنما تورط فيها لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام المألوف ، وكان يكفيه أن يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا فيعلم أن هذا التفاوت يبطل أن يكون العالم ضرورياً ويعلم أن فعل العلة الأولى غير ضرورى كذلك وإنما هو فعل حر ، ثم يرق بالتنزيه فيتصور الحرية فى الله بحيث لا تتنافى مع الثبات . — ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا فى المسيحية بعد أرسطو زمن طويل .

د - . وبعد أن دلل أرسطو على قدم الحركة قال إنها أبدية أيضاً وعرض حجة ذات شقين : الأول أنه لو وقفت الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحرك فتستأنف الحركة — ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والمتحرك بيدين الواحد من الآخر ومن أين تأتى الحركة التى تقرب بينهما لتستأنف الحركة ؟ الشق الثانى : فلحركة لا تنهى إلا بإعدام الوجودات المحركة

والتحركة ، والعلّة الثابتة مفعولها ثابت ، فهذا الإعدام يعنى أن علته حادثة فاسدة وإلعدام هذه العلة علة فاسدة وهكذا إلى غير نهاية بحيث لا تقف الحركة أبداً . — ولكن العلة العاقلة الريدة تستطيع أن تعدم في لحظة إذا كانت إرادتها القديمة قد تعلقّت بالإعدام بعد الإحداث . — وهكذا تمكن معارضة كل حجة ، ولعل أرسطو كان يدرك ذلك تمام الإدراك حين قال في كتاب الجدل (م ١ ف ٩) إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أى التى تحمل قولين . ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير في المسيحية والإسلام ، ونظن القارى قد تبين أن خطرهما أهون مما يقدر معظم الناس . فإذا أضفنا إلى هذه المعارضة السلبية أن الزمان عدد الحركة وأن المدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طوقاً أخيراً هو الآن الحاضر ، خرج لنا أن للزمان طوقاً أولاً بالضرورة وبدأت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم .

٥٩ — السماء :

١ — السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم لأنها تحوى الأشياء الطبيعية جميعاً أو هى مكانها المشترك . والكلام فى كتاب السماء يدور على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة . وهو يقع فى أربع مقالات : الأولى والثانية يقرران صفات العالم وهى أنه محدود أو متناه واحد منظم أزلى أبدى كرى ، ثم تبحثان فى السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الكواكب . وتبحث المقتاتان الثالثة والرابعة فى حركة العناصر الأرضية . والعالم عند أرسطو قسمان كبيران متفاوتان مقداراً وكالاً : ما فوق فلك القمر وما تحته . ونحن نجمل الكتاب فى نقط ثلاث : صفات العالم — الأجرام السماوية — العناصر الأرضية .

٢ — العالم متناه لأنه جسم ، والجسم يحده سطح بالضرورة (٥٧ ب)

أما أن العالم واحد فله عليه دليل تؤخره إلى النقطة الثالثة لأنه قائم على نظرية « الأمكنة الطبيعية » ودليل آخر في « ما بعد الطبيعة » (٦٨ د) . والعالم منظر . هو آية فنية ، هو جميل وحسن بقدر ما تسمح المادة ومطاوعتها للصورة ، وقد بينا ذلك بإسهاب . والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الأنواع . والعالم كرى لأن الدائرة أكمل الأشكال ، ولأنها الشكل الوحيد الذي يمكن معه للجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه . وإليك بضع قضايا توضح ما تقدم ، وهي مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعى (م ٨ ف ٧ - ١٠) : لكي تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة ، ولكي تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا سلسلة حركات متباينة متعاقبة ، ولكي تكون واحدة يجب أن تكون في متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت . هذه الحركة قلة لأن النقطة أولى أنواع الحركة وشرطها (١٠٥٤) وهي الحركة الوحيدة التي يمكن أن تكون متصلة . أما الاستحالة والتوقف فلها طرفان . وبين أنواع النقطة النوع الأول النقطة الدائرية وهي وحدها التي يمكن أن تكون واحدة متصلة لامتناهيته ، فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم ولا على خط منحنى مفتوح ، لأن لكل منهما طرفين يحدها الحركة ، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود أدراجه ويستأنف نفس الحركة ، فإن كل حركة متناهية ، ومهما جمعنا المتناهيات فلن نبلغ إلى اللامتناهي ، فلا بد للحركة الأزلية الأبدية من خط منحنى مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفاً يقف جركته ويقسمها إلى أجزاء متناهية ، وهذا الخط المنحنى القفل دائرة تامة الاستدارة لأن العلة التي يرسم بقفلها هذا الخط مساوية لنفسها دائماً ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحني في نقطة أكثر أو أقل منها في نقطة أخرى .

ح - دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف

عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيراً متصلاً . ومادتها الأثير أو العنصر الخامس
جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير ، طبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية
الناثرة ، بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من
أعلى إلى أسفل وبالعكس . وليس معنى هذا كما توهم بعض المؤلفين أن السماء
تتحرك بالطبع ، وأن الحركة الناثرة غير مفتقرة إلى محرك بخلاف ما ارتأى
أفلاطون (٣٤ ب) فإن أرسطو يقول بمحرك أول كما سبق ، وبمحركين آخرين
كما سيجيء ، ولكن المقصود أن تكون الحركة الناثرة ، وهي أكل الحركات ،
مثلة في العالم بالطبع لا بالقسر ، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر
الأربعة ، والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل . — والكواكب أجسام
كرية ، منها سبعة يقال لها السيارة ، وهي من أعلا إلى أسفل : زحل فالشترى
فالمرج فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر . والباقية يقال لها ثابتة وهي وراء السبعة .
ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك كما سنرى ، والأفلاك أجسام
كرية مشقة مجوفة ، يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة فالفلك المحيط وراءها
جميعاً ، مركبة بعضها في جوف بعض . والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على
نفسها ، إنما الذى يدور هو الفلك الحامل للكوكب . ولما كانت حركة
الأفلاك سريعة جداً فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة . الفلك المحيط أو السماء
الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك الأول وهو « غلاف العالم » مواز لخط
الاستواء باق دائماً على مسافة واحدة من الأرض . وهو دائم الدوران يدور من
المشرق إلى المغرب فوق الأرض ومن للمغرب إلى المشرق تحتها في كل يوم وليلة
دورة واحدة . ولما كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض فهي متسامتة ذات
مركز واحد ، قطعاً كل منها بمماسن لما فوقه وما تحته مباشرة بحيث أن كلاً منها
متحرك بما فوقه محرك لما تحته إلى أن تنتهى إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك .

وعلى ذلك فالقلاك المحيط يدير سائر الأفلاك معه : النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة في ٢٤ ساعة وليس لها حركة خاصة . أما السيارة فلها حركات خاصة أى أنها تدور أيضاً في اتجاهات مختلفة عن اتجاه القلاك المحيط ، ولكل حركة فلك ، ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك الأول وأدنى منه . والقلاك المحيط علة دوران الشمس حول الأرض ، فهو علة تعاقب الليل والنهار ، وعلة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض . وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج ، وعلة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها ؛ فإن ميل فلك البروج سبب الاختلاف في تولد الحركة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق الأرض وهذا أصل البور في الكون والفساد : تتحول العناصر بعضها إلى بعض ، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل بتفاعل القوتين الفاعلتين وهما الحار والبارد ، والقوتين للنفعلتين وهما الرطب واليابس تحت تأثير فلك الثوابت ، وهو بمثابة الصورة العليا ، والأرض بمثابة المادة الدنيا^(١) — أما الأرض فهي ساكنة في مركز العالم لأنها من تراب ، والمكان الطبيعي للتراب هو أسفل . وهي كرية : ولأرسطو على ذلك أدلة نذكر منها اثنتين ، الواحدة ما يقع في منظر دوران السماء من اختلاف باختلاف عروض البلدان ، والآخر ظل الأرض المستدير على سطح القمر في خسوفه الجزئى . وفي عصر أرسطو كان علماء اليونان متفقين على كروية الأرض^(٢) . وهو يقلر محيطها بما يقرب من ٧٣٠٠٠ كيلومتر أى نحو ضعف طوله الحقيقي . وبهذه للناسبة يرئى أن المسافة ليست بعيدة بين

(١) انظر أيضاً : الساع الطبيعى م ٨ ف ٧ — ٩ والكون والفساد م ٢ ف ١٠ .

(٢) انظر نايئو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٦١ — ٢٦٣ .

أسبانيا والمهند عن طريق المحيط الغربي ، وكان هذا الرأي أحد الأسباب الهامة التي حملت كولمبوس على سفره للشهورة .

٥ — وما دون ذلك القمر أقل اتساعاً من السماء ويختلف عنها بسبب بعده من الحركة الأولى ؛ فهو دار الكون والفساد ، فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة ، فيه الأمراض واللسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق ، بينا السماء دأمة . والعناصر التي تكونه متضادة فيما بينها في حين أن الأثير لا ضد له . هي متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف : فهي ثقيلة أو خفيفة بالذات ، وهي حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة . وهذا التضاد أصل ما نراه من تحول العناصر بعضها إلى بعض ، وهبوطها وصعودها ، بينا الأثير لا كيف له ولا ثقل ولا خفة ، لا يتحول ولا يجحد عن مجراه . ولكل واحد من العناصر الأربعة مكان طبيعي وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لم يفرضه عائق : النار إلى أعلا فهي الخفيف المطلق ، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق ، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة ، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو الثقيل بالإضافة . وأعلى وأسفل ويمين ويسار وأمام وخلف أجزاء وأنواع للمكان ، وهي تسمى بأسمائها لا بالإضافة إلينا فقط ، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهنا ، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولاً وبالإطلاق^(١) . وإذا تقرر ذلك فالعالم واحد وليس يمكن أن يكون هناك غير هذا العالم لأن الجهات التي تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هي الجهات المطلقة ، فكل مادة — إن وجدت — يجب أن تتجه إليها أي تتخذ بمادة هذا العالم ، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم .

(١) انظر السماع الطبيعي م ٤ ف ١ ص ٢٠٨ ج ب ص ٨ — ٢٢ .

٦٠ — الكون والفساد :

١ - هذا الكتاب ثمة المقالتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء ، وهو في مقاليتين تبعثان في الأجسام التي تحت فلك القمر لا من جهة النقلة بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة . وبعد الذي قلناه في هذا الفصل تقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه فنقول : القدماء فرقان في الكون والفساد ، الفريق القائل بتأدة واحدة يعتبرها تغيراً كيفياً في هذه المادة الواحدة ، والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المولفة للجسم والفساد افتراقها ، والرأيان لا يفرسان التغير الجوهرى أى تحول الشيء بكيئته من طبيعة إلى أخرى (ص ٥٥ ج) فيتمين الرجوع إلى للذهب المذكور في السماع الطبيعى ، والقول بأن العلة المادية للكون والفساد هى الميولى القابلة للصور على التوالي . فساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس ، فليس الكون كوناً من لا شئ وليس الفساد عودة إلى العدم ولكنهما وجهان لتحول واحد . على أن تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى أحق باسم الكون ، وتحول جوهر أعلى إلى جوهر أدنى أحق باسم الفساد ، مثل حدوث النار عن التراب فإنه كون بالإطلاق لأن الحار صيرة والبرودة عدما . — ولزيادة التعريف بالكون ندل على ما يتميز به من سائر أنواع التغير : يتميز من الاستحالة وهى التغير بالكيفية ، فإنها تتحقق عندما يبق موضوع محسوس وتكون الكيفية الجديدة كيفية لهذا الموضوع الباقي ، أما في الكون فالموضوع الباقي غير محسوس وهو الميولى ، وإن اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ما ظهرت في الجوهر للتحول عنه فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول ولكنها كيفية للتانى . — ويتميز الكون من نمو الحى ، فإن التو تغير يتناول الحجم والقدار أى أنه يتضمن تغيراً مكانياً ليس هو قلة ولا دوراناً

ولكنه انتشار في المكان مع بقاء طبيعة النامي هي هي ؛ فإن النامي ينمو في جميع أجزائه على السواء ، أما الكون فتغير بتناول الجوهر ، وتتناول الاستحالة الكيفية .

ب - كيف يحدث الكون ؟ العناصر في ذاتها مركبات من هيولى وصوره ، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم أنابادوقليس . غير أن الهيولى لا توجد مفارقة ، وهي موجودة أولاً في هذه البسائط ؛ فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول لا تنحل إلى أبسط منها ، ولكنها تتحول بعضها إلى بعض وهي الموضوع المباشر للكون . والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة أى صورة في هيولى ، ويسمى مزيجاً (كالماء عندنا الآن) وليس المزيج اجتماع أجزاء أحد للمتزين إلى أجزاء الآخر ؛ فإن مثل هذا الاجتماع يسمى خليطاً يبقى فيه كل من المختلطين قائماً بالفعل وهو عبارة عن تجاورهما وتماسهما ، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكل وبأى جزء آخر . فالكون بالإجمال يقتضى فضلاً وإعمالاً ، ويقتضى الفعل والانفعال التماس ، ويجب أن يكون الفاعل والنفع متفقين بالجنس مختلفين بالنوع أى أن يكونا ضدّين أو وسطين بين ضدّين . وكان بعض القدماء يقول : يجب أن يكونا متباينين ليحصل تحول ، وكان البعض الآخر يقول : بل يجب أن يكونا متشابهين ليتمكن تأثير الواحد في الآخر . ولكن الحق في الموقف الوسط الذى ذكرناه : فإن الشيء لا يدخل أى تغيير على شبيهه ولا يؤثر فيما هو مبين له بالمرّة ، والكون تشبه النفع بالفعل فليس يخرج أى شيء من أى شيء . وفى المزيج لا يبقى المتزجان هما ولا يفسدان بالكلية ، ولكنهما يتقاعلان فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتيهما الأصليتين ،

تظهر الصورة الجديدة وتبقى صورتان الأوليان بالقوة ، وتعدان فتظهران بالتحليل
كما نشاهد الآن بتركيب الأوكسجين والهيدروجين ماء ثم بتحليل الماء إليهما .
وبهذا يتم هدم للذهب الآلى الذى تضطره مبادئه إلى رد اللزيج للاختلاط ومعارضة
الظواهر المحسوسة ، وبهذا يتم تفسير الأشياء بأنها طبائع وماهيات . ومن يدري ؟
لعل الكيمياء ترجع إلى هذا التفسير يوم تفرغ الفلسفة الحديثة من الخوض
الآلية (والعلم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها) فيكون لأرسطو فضل
السبق فى هذه النقطة كما فى كثير غيرها .

الفصل الرابع

النفس

٦١ — تعريف النفس

١ — يتضمن كتاب النفس مقالات ثلاث : الأولى مقدمة في علم النفس وحصر مسائله وآراء الفلاسفة وتحصيلها ، الثانية في حد النفس بالإجمال وفي النفس التامة والنفس الحاسة ، والثالثة في النفس الناطقة وفي القوة المحركة . وسنجد في هذا المدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية ، ثم نلخص باقي الأقسام على التوالي . أما « الطبيعيات الصغرى » فنقتبس منها أشياء قليلة في الكلام على الخيلة والذاكرة .

ب — النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لنور الحى أى أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها . فلم النفس جزء من العلم الطبيعى لأن موضوعه مركب من مادة وصورة . وهو أشرف جزء لأنه يفحص عن أكل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية . وهو عظيم القائلة في الفحص عن الحقيقة بأكلها (لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها) . والنهائج القويم في هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس ، فنحن لا ندرك النفس في ذاتها فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية أى الأفعال الصادرة عن الحى من حيث هو كذلك ، وهذه الظواهر إذ ترتب ترتيباً علمياً تعرفنا بمصادرها المباشرة وهى القوى النفسية ، وهذه تعرفنا بالنفس . بل يجب أحياناً قبل النظر في بعض الأفعال دراسة موضوعاتها ، فمثلاً في دراسة القوة الحاسة الحسوس هو الأول الذى يعرفنا

بالإحساس ، وفي دراسة القوة العاقلة للعقول هو الذى يعرفنا بالتعقل^(١) .

ح — قلنا إن علم النفس جزء من العلم الطبيعى ، وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية ، ولكن الأمر يحتاج إلى إيفاح من جهة الحياة الحسية والعقلية لما يبدو من مبانة أفعالها للمادة مبانة ظاهرة . وأرسطو يقرر أن الاقترانات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم كما سنبين الآن — وأن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المد لإدراك المحسوس كالعين والأذن — وأن التعقل ولو أنه خاص بالنفس إلا أنه مفترق للتخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم . وإذن فجميع الأفعال النفسية فى الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة فى العلم الطبيعى . وسيأتى الدليل على التفتين الثانية والثالثة (٦٢ ب ، ٦٣ ب) . أما الأولى فيدل عليها أولاً أنه فى نفس الوقت الذى يحدث فيه أفعال نفسى يحدث تغير فى الجسم : وثانياً أن المرء قد يعرض له ماهو خليق أن يشمره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب ، ثم يجده أحياناً أخرى يحتاج لأهون الأسباب لأن جسمه يحتاج أو يجهد : وثالثاً أنه يمكن استشعار الخوف دون أى سبب خارجى مثلاً نرى عند العصبيين والسوداويين ، فإن ألم والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسم . فإذا كان ذلك فواضح أن الاقترانات صور متحققة فى مادة ؛ ويجب أن يشتمل حلما على الصنصرين فلا يقال مثلاً على طريقة الجدليين : إن الغضب شهوة الإنتقام ، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين : إن الغضب غليان الدم حول القلب ، بل يجمع بين الحدين فيقال : الغضب توارد الدم إلى القلب مع شهوة الإنتقام . وعلى ذلك فليس التعبير الضحيح أن يقال إن النفس تخاف أو تغضب ، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف

بالنفس ، من حيث أن الأفعال يحدث عندما تحكم النفس بأن الحال تدعو إليه . كما أنه لا يصح القول إن النفس تبني أو تحيك ، وإنما يجب أن نقول إن الإنسان يحيك ويبني بالنفس . ولنا قصد بهذا أن الحركة هي في النفس بل أنها تارة تصدر عنها وطوراً تنتهي إليها ^(١) . — فأرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهويلى والصورة ، لاجوهرين تامين كما يفعل أفلاطون . ونظرتة في الاقعالات أصدق من نظرة ديكرت ولنج ووليم جيمس وغيرهم من الحداثين الذين يضعون الجسم من جهة والنفس (أو الظواهر النفسية) من جهة ثم يحارون في التوفيق بينهما .

٤ . — ويستعرض أرسطو الآراء على عادته للإفادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول : إن الفلاسفة جميعاً لاحظوا أن الحى يمتاز من غير الحى بمناصتين هما الحركة القاتية والإدراك ، فمن قال منهم بمبدأ واحد للأشياء تصور هذا المبدأ متحركاً وعالماً وجعل النفس شيئاً منه ، مثل طاليس وأنكسيانس وهرقليطس ، أو تصور المبدأ متحركاً فقط ثم حاول أن يملأ به الإدراك ، مثل ديموقريطس . ومن قال بمبادئ عدة ألفت النفس منها جميعاً ، مثل أنبادوقليس وأفلاطون ، لكي تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر الشبيه به في الأشياء . ثم إن كثرتهم أضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن ^(٢) . — ووردود أرسطو طويلة نخبزى منها بالنقط الآتية : لا يمكن أن تكون النفس جسماً فإن التخيل والتذكر والإحساس لا تشبه ظواهر النار ولا الهواء ولا أى جسم آخر : إنها إدراك والإدراك غير منقسم لا يتصور له نصف أو ربع ، فحال أن يصدر عن الامتداد النقسم . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن الثقل . يضاف إليه أن الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية إلى الوحدة ، فكيف كان

يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات ؟ وكيف كانت النفس تذرك
الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ؟ ^(١) . وإذن قد أصاب أفلاطون
إذ وضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرفها بأنها متحركة
بذاتها ، ومعنى هذا أنها في المكان بالذات لا بالعرض ، والواقع أنها في الجسم
وأن الجسم هو الذى في المكان . ثم إن التعقل -- وهو عنده الوظيفة الأخرى
للنفس -- يبدو كأنه سكون لا حركة وبالأخص التعقل الإلهي فإنه دائماً هو هو
دون تعاقب ولا تكرار . وليس يجدى تعريف أفلاطون للنفس في تفسير الحركة
البادية في الطبيعة ، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها فهي تستطيع أيضاً أن
لا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية . ولقد ذهب أفلاطون إلى
أن للإنسان قوساً ثلاثاً ، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحى ، فإن الحى لا يستمد
وحدة من الجسم ، والجسم مفترق بطبعه لمبدأ يردده واحداً . والواقع أن النفس
واحدة ، وأنها كلها في الجسم كله ، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة .
يدل على ذلك أن النباتات والحيوانات الدنيا إذا قسمت كان من أقسامها أحياء
من ذات النوع ، كل منها حاصل على جميع قوى النفس للتقسومة قائم بجميع
وظائف نوعه . والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة . ولا
يقدر في ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر ، فإن قصر عمرها راجع
إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء ^(٢) .

٥ — وبعد النقد ووضع المسائل يعرض أرسطو تعريفين للنفس ، ونحن نمهد
لها بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه وإن لم ترد على هذا الوجه في
موضع واحد فنقول : أنواع الحياة ثلاثة : نامية وحاسة وناطقة . والحاس منه

(١) م ١ ف ٣ و ٥ . (٢) م ١ ف ٥ م ١١ ع ١ س ٢٦ وما بعده

— وم ٢ ف ٢ م ١٣ ع ١٣ ب س ١٣ وما بعده .

ما هو ثابت في الأرض ومنه ما هو متحرك ، فتكون درجات الحياة أرباعاً :
 التامية والحاسة والمتحركة بالنقطة والناطقة . ثم إن الحاس والناطق نازع طبعاً إلى
 الخير الذي يدركه بالحواس أو بالقل ، فتكون أجناس القوى النفسية خمسة :
 التامية والحاسة والناطقة والنازعة والحركة . ويظهر من هذا أن الحياة والنفس
 لا تتالان بالتواطؤ بل بالمائلة ، بحيث لا تعد النفس جنساً تحت أنواع بل شبه
 جنس لأن كل نفس فهي قائمة برأسها . — نأتى إلى التعريفين : فن جهة كونها
 شبه جنس يعرفها بأنها « كمال أول الجسم طبيعي آلى » ، وهو يعنى بقوله « كمال
 أول » أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعلة الأول ، كما أن قوة الإبصار صورة
 الحلقه ؛ أما الأفعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس أى هي
 الحاصلة باستعمال الوظائف . وبقوله « لجسم طبيعي » أن الجسم الحى يمتاز من
 الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى ، والموجود بالذات أجزاؤه . وبقوله
 « آلى » أنه مؤلف من آلات (أعضاء) ، وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف
 متباينة ؛ أما البذرة فهي حى بالقوة البعيدة لأنها قابلة للآلات وللنفس ولكنها
 خلو منها . — وباعتبار أنحاء الحياة يعرف النفس بأنها « ما به نحى ونحس وننقل
 فى المكان ونقل أولاً » ، وهذا تعريف بالمولولات الصادرة عن النفس ، وهو
 أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول للأخوذ من العلة . ولتعدد الأنواع الحية
 لا تؤخذ واو العطف (« نحى ونحس و ... ») على التركيب بل على التفصيل ،
 فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحاءها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو
 بعضها ^(١) .

(١) عن التعريف الأول : م ٢ ف ١ — عن الثانى : م ٢ ف ٢ .

٦٢ — النفس النامية والنفس الحاسة :

١ — يقال الحياة أولاً على النامية لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً ، فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل ، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والإنسان . وللنفس النامية وظيفتان : التو والتوليد . والحى ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء ، لا كالجناد الذى يزداد في جهة واحدة أعلى أو أسفل ممتناً أو شالاً . والحى يحى وينمو ما دام يقبل الغذاء . وليست التغذية مجرد إضافة مادية ، وليس نمو الحى ناتجاً من مجرد فعل العناصر الساخنة في تركيبه كما يزعم أنبادوقليس وديموقريطس ، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط ، والتفاعل النفس . والتغذية تتمثل شأنه أن يحول اللبائن شيئاً ، أى أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المقتضى . على أن الغذاء ليس مبانئاً بالرة ، لأن التغذية لا تتم بأى شىء ، ولكنه مبانئ بالتسل شبيه بالقوة ، فلك ترى الحى يختار مواد معينة يأكلها ويشربها ، ويختار في هذه المواد ما يلائمه فيتمثله ويفرز ما لا يلائمه . فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة ، والشىء لا يصير كذا بالفعل إلا وهو كذا بالقوة . — ثم إن للنمو والقدار في المركب الطبيعى حداً ونسبة ، أما في الصناعى فلا ، وليس ينمو الحى اتفاقاً وإلى غير نهاية بل هو يتخذ حجماً وشكلاً هاهنا في كل نوع . والنسبة والحد ثابتان للصورة لا للمادة أى للنفس لا للجسم ، فإن المادة لا تترتب بذاتها بل بمرتبة . — وأما التوليد فيحفظ النوع كما أن الاعتناء يحفظ القرد « والتوليد مشاركة في السواء والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت ، وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية ؛ فبالتوليد يبقى الكائن المائت لاهو هو بل شيئاً بنفسه ، لا واحداً بالعدد بل واحداً بالنوع » ^(١) . — والمذهب

(١) ٢ م ف ٤ (وهو الحاس بالحياة النامية) ص ١٥٤ ج ١ و ب .

الآلى عاجز عن تفسير الاغذاء والتثيل وتكون الحى فى صورة ومقدار معينين وولادة الحى حياً شبيهاً به . على أن أرسطو كان يعتمد بالتولد الذاتى فى بعض الحيوانات الدنيا أى بتولدها اتفاقاً من الطين أو من مواد متعفنة ^(١) « بقوة المادة » وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع ، وهو يريد بالمادة هنا جسماً مادياً له كيميائه لا الميولى ، ويشبه قوة المادة هزم تحدث كائناً حياً من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة — بقوة الجسم للريض يبرأ بجمرة عارضة دون تدخل الطبيب ؛ فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفرن فتعمل الطبيعة على البرء ، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقاً قامت الطبيعة بعملها كذلك .

ب — ولذهب الآلى عاجز عن تفسير النفس الحاسة ، فإنها لو كانت مؤلفة من مبادئ الأشياء للزم أن الحواس تحس أعضائها ، وأنها تحس فى غير حضور المحسوسات من حيث أنها حاصلة على العناصر التى هى موضوع إحساس . والواقع ينقض النتيجة ، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات بل بالقوة المتحدة به ؛ وأن القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة فقط ، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس ؛ فإنها لا تحس دائماً ، حتى اللمس وهو منتشر فى الجسم كله لا يؤدي وظيفته دائماً ، أو على الأقل لا يحس دائماً جميع الكيفيات التى يستطيع أن يحسها . ليست إذن القوى الحاسة مادية ، ويتبين ذلك أيضاً من أن افعالها ليس من قبيل الحركة أو الاستحالة المعروفة فى الطبيعيات والتى شأنها أن يفسد بها الفعل شيئاً فشيئاً بتأثير الفاعل ، وإنما هو أفعال من نوع آخر ليس له اسم خاص ، وليس فيه تدرج ، لا يفسد به الحس لأنه قوة صرفة من غير صورة ولكنه يخرج من القوة فيقبل صورة المحسوس ويتكامل بها مع بقائه هو هو ^(٢) . والعضو نفسه

(١) تكوين الحيوان م ٣ ف ١١ ص ٦٧٢ ع ١ ص ٨ . وما بعد الطبيعة م ٧ ص ٧
١٠٣٢ ع ١ ص ٣٠ ف ٩ ص ١٠٣٤ ع ١ ص ٤ — ٦ . (٢) ٢ م ٥ .

يجب أن يحقق هذا الشرط بالقدر الذى تطيقه المادة ، وهو فى الواقع نوع من المزاج والوسط بين الأضداد فى المحسوسات ، بحيث لا يحس إلا ما يزيد عن كفيته هو ، ولأنه وسط فهو يستطيع أن يصير واحداً من الغدين أى يفعل به فى حين أنه لا يفعل بما يعادله فى الكيفية . إن ما يجب أن يدرك الأبيض والأسود ينبى أن لا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك بل أن يكون كليهما بالقوة . وعوضاً للمس لا ينبى أن يكون بالفعل حاراً ولا بارداً^(١) . فوضع الحس قوة غير معينة ، والمضوء وسطاً بين الأضداد ، ضرورى لفهم الإحساس ؛ فإن الإحساس تمثيل كالاغتذاء ولكنهما ينفردان فى أن الفتى يمثل الغذاء بمادته أى يحيله إلى ذاته بينما الحاس يمثل بالمحسوس أى يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو (كتمثيل الشبكية بصورة الشيء) ومعنوية فى القوة الحاسة . والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس ؛ فالهواء يفعل بالراحة ويصير راحاً لا مدركاً للراحة ، ونحن هنا بإزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم التى ذكرناه عند الكلام على الاضغالات النفسية بالإجمال (٦١ ج) . والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه « فليس الحجر هو الذى فى النفس بل صورته »^(٢) . ولأن النبات خلو من مثل هذا التوسط بين الأضداد ، ومن مبدأ كفتيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها ، فهو لا يحس مع انفعاله بالمحسوسات كالحرارة والبرودة انفعالاً مادياً واقلابه حاراً أو بارداً^(٣) . ولأن الحس قوة صرفة فالإحساس « موضوعى » : إذا ما تأثر الحس بالصورة المحسوسة أضافها

(١) م ٢ ف ١١ . وقال مثل ذلك فى سائر الحواس .

(٢) م ٣ ف ٨ ص ٤٣١ ع ب س ٣٠ .

(٣) م ٢ ف ١٢ .

حالةً وبالطبع إلى عاتها الخارجية ؛ لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة ويدرك حضور الشيء طبقاً للبداية التي تقرر في الطبيعة (١ ، ٥٧) من أن الفعل والافعال يقومان في الفعل . وعلى ذلك فالحس بالفعل والحسوس بالفعل شيء واحد ، وحينما يرن الصوت مثلاً ويسمعه السامع ، في هذه اللحظة يحدث معاً الصوت بالفعل والسمع بالفعل . يقول ديموقريطس إن الإحساس اختراع أو اصطلاح قول باطل لأن الإحساس يقتضى المحسوس كما يقتضى المتحرك المحرك^(١) .

حـ — ويدل لفظ المحسوس على ثلاثة أنواع من الموضوعات : إثنان مدركان بالذات والثالث بالعرض . أما الاثنان الأولان فأحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة ، والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعاً . ونفى بالمحسوس الخاص ذلك الذي له حاسة معينة معدة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، والذي يتمتع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ولم تؤثر فيها الخيلة والشهوة : فاللون محسوس البصر والصوت محسوس السمع والطعم محسوس القوق . أما اللس فله موضوعات عدة (الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الأملس والخشن ، الصلب واللين) فهو مجموعة حواس . وإن أخطأ الحس فليس يخطئ في موضوعه أى في اللون أو الصوت مثلاً بل في ماهية الشيء الملون أو الصائت وفي مكانه ؛ فإن الحس إنما ينفل بالشيء لا من حيث أن هذا الشيء هو شيء معين بل من حيث أن له كيفية معينة هي التي تؤثر في الحس . — وأما المحسوسات المشتركة فهي : الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار . تدركها الحواس جميعاً وتدركها بالحركة فتلاً نحن ندرك للمقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به ؛ غير أن اليد تدرك بواسطة الصلابة وتدرك العين بواسطة اللون . وبادراك المقدار ندرك الشكل إذ أن الشكل حد المقدار . وندرك السكون بعدم الحركة . وندرك العدد باليد أو

بالمين تحسان أشياء منفصلة . — وأخيراً المحسوس بالعرض ؛ فهو مثل أن ندرك أن هذا الأبيض ابن فلان ، فإن هذا الإدراك الثانى محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً بالأبيض ، ولأن الحس لا ينفلج به من حيث هو كذلك ^(١) . — وهذا التقسيم أوفى وأدق من التقسيم الذى أذاعه جون لوك إلى كينيات أولية هى المحسوسات المشتركة مضاف إليها المقاومة (الصلابة) وكينيات ثانوية هى المحسوسات الخاصة ما عدا المقاومة ، فإن لوك قسمها إلى ما هو موضوعى وما هو غير موضوعى فى اعتباره ، وأما أرسطو فقد اعتبرها كلها موضوعية وقسمها بحسب إدراكنا إيها ، وقد رأينا أن المحسوسات المشتركة تدرك تبعاً للمحسوسات الخاصة فكيف تكون هذه ذاتية وتكون تلك موضوعية ؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية وتكون باقى المحسوسات الخاصة ذاتية وكلها محسوسة على السواء ؟ — ثم إن لهذا التمييز الدقيق بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى فى تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس وما هو فى الحقيقة خطأ تأويل أو تصديق حاسة فى غير موضوعها الخاص . ونحن نصصح الأخطاء بسهولة : نصصح الإحساس الحاضر بالتجربة السابقة ، مثل ما نصصح إحساسنا حركة الشاطئ ونحن فى السفينة بعلنا أن الشاطئ غير متحرك فنحكم بأن السفينة هى التى تتحرك . ونصصح الإحساس الحاضر بالتجربة الحاضرة ، مثل ما إذا حركنا بين الأصابع شيئاً من لب الخبز فنحسه بعد برهة اثنين ولكن البصر لا يرى سوى واحد . ونصصح الإحساس بالعقل والبرهان ؛ فإننا نعلم بالعقل أن الشمس لكى ترسل أشعتها على الأرض كلها يجب أن تكون بعيدة جداً ، ولكى تنطبع صورتها على العين مع بعد المسافة يجب أن تكون عظيمة المقدار ، فليست هى إذن بالمقدار الذى يراه البصر ^(٢) .

(١) ٢م ٢٦ وم ٣ ف ا ص ٤٢٥ ع ا س ١٥ — ٢٠ . وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥

م ١٠١٠ ع ب س ٢ — ٢٨ .

(٢) كتاب تصوير الرؤيا فى الأحلام ف ٢ .

٥ — والحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك . وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً : فباعتبارها مدركة ، البصر أول لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة بالعرض ، وعلى فوارق أكثر ؛ فإن الأشياء جميعاً ملونة ومن تمت داخلية في نطاقه . والسمع في الحبل الثاني لأنه وسيلة التفاهم والتعليم والترقى ، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات ، ولكنه يرجع إلى العقل الذى يدرك دلالات الأصوات . ثم الشم لمشابهته البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس . وأخيراً الذوق فاللس ؛ والسبب واضح مما تقدم^(١) . — وبالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان ، اللس أول لأنه ضرورى بالإطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للمعى إنه حساس ، يدرك به النافع والضار واللاذ واللؤم ؛ فهو أساس النزوع من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب لأنه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس وهي كفايات المأكول والمشروب . أما سائر الحواس فلا تقيد الوجود بل كمال الوجود ، لذلك قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللس . أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعاً فهو منبث في الجسم كله وهي مركبة عليه . ويليه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه . ثم الشم فإنه أقل ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كاليان ، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية في الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات^(٢) .

٦ — وبعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة وهي : الحس المشترك والخيالة

(١) م ٢ ف ٧ — ١١ في مواضع متفرقة .

(٢) م ٣ ف ١٢ — ويقول بعض العلماء الآن إن الحواس تظهر في الجنين على هذا الترتيب .

والناكرة^(١) . فأما الحس المشترك فله ثلاث وظائف : الواحدة إدراك المحسوسات المشتركة (بما فيها الزمان) والمحسوسات بالعرض ، فإن هذا الإدراك يستعين بالتخيل والتذكر فلا بد من قوة واحدة ياتق عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة وتكون الصلة بينهما . الوظيفة الثانية إدراك الإدراك أى الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائياً أو سامعاً . . . إذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعوض مادي ، وليس فله من جنس موضوعه حتى يدركه ؛ فالرؤية ليست ملونة ولا السمع صائتاً وهكذا ، فلا بد أن تنتهى الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك . الوظيفة الثالثة التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنساً كالتمييز بين الأبيض والأخضر والحامض والساخن — وبين موضوعات الحواس المختلفة كالتمييز بين الأبيض والحلو مثلاً ؛ فإن هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها إذ أن كلاً منها معين إلى موضوع ، فيجب أن يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الإحساسات فتضاهى بينها . — أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب ، وحجته في ذلك أن شرط الإحساس الحرارة ، والقلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم^(٢) .

و — ويترك الإحساس أنراً يبقى في قوة باطنة هى الخيلة فتستعيد وتذكره في غيبة موضوعه ؛ فالتخيل إحساس ضعيف . وبينهما فوارق : الأول إن الإحساس متعلق بالشئ ، والتخيل مستقل عنه . الثانى إن الإحساس صورة مطابقة للشئ ، وقد يكون التخيل اختراعاً أى تأليفاً ، وهو كذلك إما عفواً كما فى الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان ؛ وإما بالتفكير عند

(١) هنا تبدأ المقالة الثالثة باليونانية ، ولكنها عند العرب وبعض اللاتين لا تبدأ إلا بالفصل الرابع فى اليونانية ، أى أن المقالة الثانية عندهم تحوى كل الكلام على الحواس الباطنة وتبدأ الثالثة بالكلام على العقل . (٢) م ٣ ف ١ و ف ٢ .

الإنسان وحده . الفارق الثالث إن الإحساس مفروض علينا ، والتخيل تابع للإرادة في موضوعه وفي زمنه تخيل ما نشاء ومتى نشاء . — والخيالة تساعد على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها ، وهي التي تكون « الصور اللاحقة » إيجابية وسلبية ، مثال ذلك : إذا تأملنا مدة من الزمن لوناً ما أبيض أو أخضر ثم حولنا البصر إلى شيء فإننا نرى هذا اللون منبسطاً على الشيء ، وإذا حدثنا في الشمس أو في لون ساطع ثم أغضنا العينين فإن هذا اللون يبدو إلى الأمام في الاتجاه المتداد للبصر ؛ ثم يتقلب قرمزياً فأرجوانياً فأسود ثم يتلاشى ، والتعليل أن التأثير القوي ينتشر في العضو كله ويتمكن فيه ويماند التأثيرات الأخرى . — وللخيالة شأن كبير في الأحلام فهي المصدر الذي تنبعث منه صور الإحساسات السابقة فتظهر في النوم وتجدع الحالم لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى ، وكذلك القول في التخيل في حالة المرض أو الأفعال القوي فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتنفرد فتخيل أشياء كثيرة ^(١) .

ز — والذاكرة فاعمة على الخيالة فإن الذكر ممتنع من غير التخيل ، وهما في بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير أنهما يفترقان في أن الخيالة تقتصر على إدراك الصورة بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه ، فهي تتعلق بالماضي . ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد في النمن صورة فتسببها مجرد صورة ، وهي صورة شيء عرض لنا في الماضي ، وقد توجد في النمن صورة هي مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفواً وقد تستحثها الإرادة ، ويسمى هذا النوع الثاني تذكرًا

(١) ٢٢ ف ٣ ص ٤٢٨ ع ب س ١٠ وما بعده . كتاب تبيير الرؤيا في الأحلام

وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير ، وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبته الإحساس والحركات البدنية أيضاً (الحية) فإن هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقا سابقها على حسب قوانين معينة ؛ كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتاً من الشعر فإننا نأخذ في ترديد اللفظة الأولى ولا نزال في ذلك حتى نفقر بالكل . فالتذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات . وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول فإن كلاً منهما يذكر بالآخر ، وإما ناشئة بالعادة وهو الأغلب ، وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق وإما ضده وإما قرينه في الملاحظة الأولى ، وكلما تكرر التداعي توقفت العلاقة بين الطرفين فننتقل من الواحد إلى الآخر عفواً بفعل العادة ، وأحياناً تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قوياً أو اهتمامنا به شديداً ^(١) .

٦٣ — النفس الناطقة :

١ — ارتأى الأقدمون أن العقل نوع من الحس وأنه قوة جسمية بجهة أن العقل يدرك الجسيمات وأن الشبيه يدرك الشبيه ، ولكن هذا القول الأخير لا يمكن إطلاقه إذ أن الإدراك الخاطى ليس إدراك الشبيه . ثم إن جميع الحيوان يحس ولكن أقله يعقل وهو الإنسان ، وإذن فليس العقل والحس واحداً ؛ وإلا لكان جميع الحيوان يعقل من حيث أن جميعه يحس . — ويمتاز العقل من الخيلة أيضاً ، فإن التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا أما الحكم على الأشياء — وهو فعل العقل — فلا يتعلق بالإرادة إذ أنه صادق أو كاذب بالضرورة أما الصورة فلا . ونحن حينما نحكم على شيء بأنه خفيف نشعر بالخوف ، ولكننا بلازء الصورة الخفيفة مرسومة قد لا نتفعل أو نتفعل قليلاً جداً ، وعلى كل حال

(١) كتب الذكر والتذكر .

فالأفعال غير معسوب بتصديق^(١). هذا إلى أن العقل يدرك الصورة الكلية أى
الماهية، بينما الحس يدرك الصورة الجزئية أى العوارض للتشخص فيها الماهية. —
والعقل قوة صرفة للحس، وإلا لما استطاع أن يتغلل الموضوع كما هو، إذ لو
كانت له صورة أو كيفية خاصة لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه.
فطبيعته أنه بالقوة، كالروح لم يكتب فيه شيء بالفعل. غير أنه أمعن من الحس في
معنى القوة إذ أنه يدرك ماهيات الأشياء جميعاً في حين أن الحس لا يدرك سوى
الحسوسات من حيث هي كذلك. فالعقل « مفارق » أى ليس له عضو يعينه
إلى موضوع ويشاركه في فعله، وهذه المفارقة تفسر لنا أيضاً كيف أن أفعاله
يختلف عن أفعال الحس فإن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف، كالسمع
لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة
وروائح شديدة. أما العقل فبالعكس يستطيع بعد تغلغل موضوع شديد المعقولة
أن يتغلغل موضوعات أدنى معقولة، والسبب في ذلك أن الحس لا يتحداه بعضو
يتأثر بفعل الشيء فيه بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل أفعالا طبيعيا
كالخس. — وبلى هذه القوة الصرفة قوة أقرب؛ فإن العقل بعد أن يخرج إلى
الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تغلغل ويستطيع أن يستعيد لها، فهو بالإضافة إلى
هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (ويسمى
حينئذ عقلا بالملكة). والعقل يدرك للماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة
فيها للماهيات بانعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فالعقل
يدرك الكليات والجزئيات جميعاً، ولكن باختلاف، فهو يدرك ماهية الماء
ويدرك أن هذا العلوم بالحس ماء^(٢). وباعتباره مدركا للماهيات فى أمهها

(١) كتاب النفس م ٣ ف ٣ .

(٢) م ٣ ف ٤ . وإدراك العقل للجزئيات مذكور فى م ٤٢٩ ع ب س ١٠ — ٢٤

يسمى عقلاً نظرياً ، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها سمي عقلاً عملياً . والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة ؛ والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالخلق والباطل^(١).

ب — والمقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة ، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون) لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها ، ولهذا يجب أن تصاحب العقل صورة خيالية ، ولو أن التخيل متميز من الإيجاب والسلب كما قدمنا ، وليست الخيلة مشاركة للعقل في تعقله كشاركة العين لقوة الإبصار ، وإنما هي لازمة لتقديم مادة التعقل^(٢) . ولما كان العقل بالقوة فلا بد من شيء بالعقل يستخلص المقولات من اللاديات ويطبع بها العقل فيخرجها إلى الفعل (وهذا الشيء بالفعل هو « العقل الفعّال » ، ولم ترد هذه التسمية في كتب أرسطو كما أنه لم يقل « العقل المنفعل » سوى مرة واحدة منسثير إليها فيما بعد وتبين أنه أراد بهذا التعبير شيئاً آخر غير العقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل والمذكور هنا . والتسميتان من الشراح وضعوهما بناء على ألفاظ أرسطو ومذهبه العام . ونظراً لأهمية هذا البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية ولعموض كلام أرسطو في مواضع رئيسية غوضاً كان مثار جدل كثير منذ زمان طويل ، نرحم هنا عباراته ثم نعود إليها بالشرح ، قال : « يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة .

من هذا الفصل ، ولكن النص غامض جداً ، وقد عولنا على نص أمرح وأرد في ف ٧ ص ٤٣١ ع ب س ١ — ٢٠ .

(١) ٣ م ف ٧ من ص ٤٣١ ع ب إلى نهاية الفصل .

(٢) ٣ م ف ٨ و ١ م ف ١ ص ٤٠٣ ع ١ س ٦ — ١٠ .

وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المائل للمادة من حيث أنه يصير جميع المقولات ، ومن جهة أخرى العقل (المائل للعلّة الفاعلية) لأنه يتحدثها جميعاً ، وهو بالإضافة إلى العقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (في الظلمة) إلى ألوان بالفعل . وهذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل (أصلاً) غير مختزج بمادة لأن ماهيته أنه فعل . والفاعل أشرف دائماً من المنفعل ، وللبدأ (العلّة) أشرف من المادة . . . و بعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته ، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد ودائم ، غير أننا لا نتذكر (في حال المفارقة) لأنه غير منفعل بينما العقل المنفعل فاسد ، ومن غير هذا فليس شيء يفكر ^(١) . نقول : يؤخذ من هذا النص أولاً أن في النفس عقلاً مماثلاً للمادة ، ولهذا السبب سمى بالهولاني وبالمنفعل لا لكونه مادياً — وعقلاً مماثلاً للعلّة الفاعلية هو الفعال ، وهو في النفس أيضاً بدليل قوله : « نجد في النفس » وقوله : « و بعد أن يفارق » فلا سبيل إلى القول مع اسكندر الافروديسي أنه الله ولا إلى اعتبار ابن سينا وابن رشد معبرين عن فكر أرسطو إذ يعلنان العقل الفعال مفارقاً للإنسان . ويؤخذ ثانياً أن العقل الفعال مجرد الصور للمقولة ويتيح المنفعل أو الهولاني أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه . فالهولاني أو للمنفعل هو المتفعل وأما الفعال فهو المجرد ، وهذا طبقاً للبداية العام « أن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل » . وقوله : « قابل للمفارقة » هو للتقصود لا « مفارق » بالفعل ، ولو أن اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين ، وذلك لما أَوْضَحْناه الآن ولقول أرسطو « و بعد أن يفارق » مما لا يدع مجالاً للشك . وقوله : « هذا العقل هو » يشعر أن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل ، ولكنه قال عكس ذلك في الفصل السابق ، فالمراد « وهذا العقل أيضاً » لأن السبب واحد من

(١) م ٣ ف ٥ .

الجهتين ، وهو أن إدراك العقل المجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً . غير أن قوله : « والفاعل أشرف من المنفعل » يدل على مفاضلة بين العقلين وتفضيل الفاعل على المنفعل وهذا إشكال ، أو هو يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقاً ، فالفعال أخرى أن يكون مفارقاً من حيث أنه أشرف . وقوله : « غير منفعل » يعنى أنه دائماً بالفاعل وليس فيه شيء بالقوة يتطلب التحقق . وقوله : « غير مختزج بمادة » ، يعنى أنه غير متحد بعضو ولكنه يعمل دون عضو .

ح — والمبارات التالية خاصة بالخلود ، ولقد كان أرسطو مقلاً في هذه المسألة بخلاف أفلاطون ، وباليته كان صريحاً مع هذه القلة ! يقول : « وبمد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته » أى أن العقل الفعال ولو أنه غير منفعل إلا أن اتصاله بالجسم يُظلم طبيعته فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال . ويقول : « وهو وحده خال » ، فكأنه ينفي الخلود عن المنفعل وقد سبق له عكس ذلك ، وفي نصوص أخرى سنذكرها الآن يثبت بقاء العقل من غير تمييز بين منفعل وفاعل . ثم يقول : « غير أننا لا نذكر لأنه غير منفعل » ويعنى أن العقل الفعال لما كان غير منفعل فليس يحفظ أى أثر من ظروف الحياة ، فإذا ما فارق انعدمت الفكرة لأن « التفكير كالجمبة والبغض ليس أفعال العقل بل أفعال الشخص ، لهذا حين يفسد الشخص لا تبقى ذكرى ولا صداقة »^(١) . وهنا دليل آخر على أن أرسطو لم يكن يرى العقل الفعال مستقلاً عن النفس وخالداً وحده ، فإنه يقول : « غير أننا لا نذكر » يقصد النفس كلها وإلا فإين مثل هذا التأويل يؤدي إلى وضع صورتين في الجسم الإنساني هما النفس مبدأ الحياة والعقل الفعال مبدأ التنقل ، وهذا يناقض مذهب أرسطو منافاة صريحة في أن الموجود الطبيعي واحد بصورته الواحدة ، ويقربه من رأى أفلاطون في النفوس

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ٢٦ — ٣٠ .

الثلاث وقد أنكره أرسطو (٦١ د) وهو إنما يريد ، كما قد دل على ذلك في غير ما موضع ، أنه كما أن النفس كلها صورة الجسم كله ، فإن قوى النفس صور لأجزاء الجسم (كقوة الإبصار فهي صورة الحدة) ، وقوى النفس لا تبقى (فاعلة) بعد فساد مادتها إلا العقل (بالإطلاق) فهو باقٍ لأنه ليس صورة لمادة ^(١) .

نعود إلى كلامه فنجد أنه يقول : « بينا العقل المنفعل فاسد » وهذا هو الوضع الوحيد الذي يذكر فيه « العقل للمنفع » فليس يصح تقييده بلفظ لم يطلعه هو صراحة على ما سمى بعده بالعقل المنفعل ، لذلك ينهب بعض الشراح إلى أن العقل للمنفع للذكور هنا إنما المقصود به الخيلة وهي قوة للركب وتسمى عقلاً بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته ، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه إليه من الصور الجزئية بمجرد المنعولات ^(٢) وأرسطو نفسه يقول عن التخيل إنه نوع من النقل ^(٣) ويقول ابن سينا : « وهذا الشيء يسمى ... عقلاً فعلاً كما يسمى العقل الحيواني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر » ^(٤) . سيما وأن أرسطو قد أثبت أن العقل بالإطلاق غير فاسد ، ورد على الاعتراض للأخوذ من ضعف الفكر في الشيخوخة بأنه ناشئ* لا من أعمال النفس بل من أعمال الشخص القائمة فيه كما يحدث في السكر والمرض ، وأن مثل العقل كمثل الحس ، فالشيخ إن استعاد عيناً جيدة أبصر كالشاب ، وإذا فسد العقل يصف بفساد (أو بضعف) عضو باطن أما العقل في ذاته فغير منفصل ^(٥) ، أو يمكن تفسير النص الذي نحن بصدده بأن فصل العقل

(١) م ٢ ف ١ ص ٤١٤ ع ١ س ٤ وم ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ٢٤ .

(٢) تاسطيرس وديابيه القديس توما في شرحه على كتاب النفس م ٣ درس ١٠ .

(٣) م ٣ بداية ف ١٠ .

(٤) كتاب النجاة ص ٣١٥ — ٣١٦ .

(٥) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ — ٢٦ .

ينتهي لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم ، أما العقل نفسه فباق .
والعبارة الأخيرة « ومن غير هذا فليس شيء يفكر » يدل ظاهرها على أن « هذا »
يعود على العقل المنفصل المذكور قبله مباشرة (ويستقيم المعنى أيا كان المراد بالعقل
المنفصل) ، ولكن بعض الشراح يردّه إلى العقل الفعال ويضع الجملة السابقة بين
قوسين — وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصططنها الناظرون في هذا
الموضع من المقالة الثالثة لعموض أقوال أرسطو واضطرابها ، وقد حاولنا أن نوضحها
ونلائم بينها بقدر الإمكان

و — تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد (أو النفس الناطقة) ، ونحن نجد عند
أرسطو قولاً فيها متفقاً مع رأيه في مبانة العقل للمادة وسموه عليها وإن كان يعوزه
بعض البيان : هذا القول هو « أما العقل فيلوح تماماً أنه يأتي فينا وهو حاصل على
وجود ذاتي وغير فاسد »^(١) بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من « قوة المادة »
وتعود إليها . ولسنا نستطيع أن نقول إن النفس الناطقة مخلوقة فإن أرسطو لم
يعرف فكرة الخلق ، ولا أن قول بالتناسخ لأنه يلح في أن العلل القاعلية فقط لها
وجود سابق على معلولاتها أما العلل الصورية فساوقة لمعلولاتها في الوجود ، وأن
كل ما يمكن القحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحلال المركب لا سبقها على
تأليفه^(٢) . وإذن فمن أين يأتي العقل ؟ المسألة معلقة .

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ ، وفي كتاب « تكوين الحيوان » م ٢ ص ٢٨
ع ب س ٢٨ : أن العقل الفعال يأتي من خارج ويحل في الجنين .
(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ص ٣ ، وتكوين الحيوان في الموضع المذكور .

الفصل الخامس

ما بعد الطبيعة

٦٤ — وصف الكتاب :

١ — يشتمل الكتاب على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية غير أن ما فيها من تكرار كثير وما بينها من قلة التناسق يحمل على الاعتقاد أن أرسطو لم يقصد إلى جمعها كلها في مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذى نراه . لتلك أسماها البعض « الكتب الليتافيزيقية » إلا أن بعضاً آخر يرفض هذه التسمية استناداً إلى أن المقالات يحيل بعضها إلى بعض ؛ ويذهب إلى أنه يمكن تعيين ترتيب صحيح على ما يبدو من عدم ترتيب . فالمقالة الأولى تعرف الحكمة بأنها علم العلل الأولى وتعرض مذاهب الفلاسفة في هذه العلل ، ثم تنقدها على مثل ما هو وارد في السماع الطبيعى بإضافة كلام في نظرية للثل الأفلاطونية . — والمقالة الثانية موسومة بالألف الصغرى ، مما يدل على أنها أضيفت إلى الكتاب بعد أن تم جمعه ، وكان الأقدمون يعزونها إلى أحد التلاميذ ، ولكن إسكندر الإفروديسى يقرر أنها لأرسطو ، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطوطالبيان والترض منها بيان إمكان هذا العلم بإبطال التداعى إلى غير نهاية في سلسلة العلل وإظهار وجوب الوقوف عند عال أولى . — والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم وما يقوم من إشكالات يصدد كل منها ، ولما كانت هذه المسائل ستعالج في المقالات التالية فإن هذه المقالة تبين وحدة الكتاب . — والمقالة الرابعة في موضوع هذا العلم أى في الوجود بما هو وجود وفي المبادئ الأولى ، وبالأخص في

مبدأى عدم التناقض والثالث الرفيع والذراع عنهما ضد هرقلطس وأقراطيلوس وبروتاغوراس . — والمقالة الخامسة معجم فلسفى يعرف ثلاثين لفظاً أو أكثر ، وهى بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب ، ولكن أرسطو يحيل إليها فى عدة مقالات منه وفى السماع الطبيعى وفى الكون والفساد ، فهى بمثابة تمهيد لما بعد الطبيعة . — والمقالة السادسة فى تقسيم العلوم النظرية ، وفى أنه لا يوجد علم بالمرض ، وفى ماهية المرض ، وفى الوجود المقول فى الحكم أى فى إضافة المحمول إلى موضوع . — والمقالة السابعة فى الوجود من حيث قسمته إلى جوهر وعرض ، وفى الميولى والصورة جزأى الجوهر المحسوس ، وفى الرد على نظرية للثلث أى إبطال كون الكليات جواهر . — والمقالة الثامنة فى الميولى والصورة أيضاً من الوجهة الميتافيزيقية أى بالإضافة إلى الوجود لا بالإضافة إلى التميز كما فى العلم الطبيعى . — والمقالة التاسعة فى القوة والفعل . — والمقالة العاشرة فى الواحد والكثير المقولين على الوجود . — والمقالة الحادية عشرة قسمان : الأول (ف ١ — ٧) تكرار الثالثة والرابعة والسادسة ، والقسم الثانى (ف ٨ — ١٢) تكرار لما فى المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعى عن الحركة والتغير واللامتناهى ، والصلة بين القسمين ضعيفة فقد تكون هذه المقالة تلخيصاً حرره أحد التلاميذ . — والمقالة الثانية عشرة فى ضرورة محرك أول دائم ، وفى ماهية المحرك الأول ، وفى عقول الكواكب ، فهى إذن تمة المقالة الثامنة من السماع الطبيعى . — والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى والثالثة ، وموضوعهما عرض آراء أفلاطون الأخيرة فى المثل والأعداد وقد هذه الآراء ، ولم يشرحها ابن رشد ، ولكنه يشير إليهما مراراً ، وفيهما صعوبات كبيرة وفهمهما عسير جداً .

ب — فإذا استبعدنا المقالة الثالثة لأنها مجرد ذكر مسائل ، والخامسة لأنها

معجم ألقاظ واردة في الكتاب ، والحادية عشرة لأنها تكرر ، تبقى لنا إحدى عشرة مقالة . فإذا ضممتا الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة في العلم والمذاهب : ونحن نفعل للمذاهب بعد الذي قلناه في فصل الطبيعة ، ورجى قد أرسطو لنظرية للثلث إلى الكلام على الجوهر . وإذا ضممتا الثانية إلى الرابعة كان لنا منها مقدمة في إمكان هذا العلم ، وضممتا السادسة إلى السابعة والثامنة والعاشرة كان لنا منها بحث في الجوهر ولواحقه ، ثم تجيء التاسعة في القوة والفعل والثانية عشرة في الإلهيات ، وهذا هو الترتيب الذي اعتمدناه في هذا الفصل .

٦٥ — ما بعد الطبيعة :

١ — كل الناس يشتهون للدفقة بالطبع : يدل على ذلك أن الإحساس يعجبهم لقائه بصرف النظر عن قمه ، وبالأخص إحساس البصر فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما قصد إلى العمل بل حينما لا نتوخى أى عمل ، والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتساباً للمعارف واكتشافاً للفوارق . والحس طبيعي للحيوان ، ولكنه يولد للذكاة كقوة في بعضه دون بعض ، لهذا كان الفريق الأول أذكي وأقدر على التعلم من الفريق الذي لا يذكر ، والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذاكرة ، أما الإنسان فإن ذكريات عدة متعلقة بشيء واحد تنتهي بأن تكون عنده « تجربة » ، وبواسطة التجربة يبلغ إلى الفن والعلم فإن الفن يظهر حينما يُستخلص من معارف تجريبية عدة حكم كلى يطبق على جميع الحالات للتشابهة ، فثلا الحكم بأن الهواء الفلاني شفى كاليلاس من المرض الفلاني ثم سقراط ثم آخرين كلا بمفرده فهو يرجع للتجربة ، أما الحكم بأن الهواء الفلاني شفى جميع اللصاين بالمرض الفلاني فيرجع للفن . وتمددت الفنون ، بعضها للضروريات وبعضها للذة وزينة الحياة ، ثم اكتشفت العلوم التي لا تتصل بالذات

ولا بالضروريات ، نشأت في البلاد التي توفر فيها الفراغ بفضل المخاضرة ، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكا فيها للكهنة من فراغ كثير . وآخر مراحل العلم الفلسفة ، وموضوعها العال والمبادئ الأولى . وهذا الترتيب التاريخي ترتيب من حيث القيمة أيضاً ، فالتجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة ، والفن أعلى من التجربة (مع تفاوت بين الفن العملي والفن الجميل) ، والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية^(١) . وذلك لاعتبارات منها : أولاً أن العلم بالماله وبالكلى أعلى من العلم بالواقع فقط ، لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلى ، والكلى يتفاوت . ثانياً أن الذي يعلم الملة أقدر على التعلم ، وتتفاوت هذه القدرة أيضاً بتفاوت العلم بالماله . ثالثاً أن معنى العلم أكثر تحقّقاً في طلب العلم لدانته لا لمنفعة أية كانت ، فإن العجب هو الذي يدفع الناس إلى الحرب من الجبل ، أي إلى طلب العلم للعلم ، وهذه الخاصية أكثر تحقّقاً في الجزء النظري من الفلسفة فإنه هو الذي يبطل كل عجب^(٢) .

ب — وأعلى العلوم النظرية « الحكمة » للاعتبارات عينها . هي علم يدرس الوجود بما هو وجود ومحولاته الجوهرية ، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود ويبعث في محولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى اللال ، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العال والمبادئ^(٣) ، ذلك أن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء ، وفي كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه ، أي إلى طبيعة واحدة ، فنسلا « صهي » ، فهو راجع للصحة ، ويقال على ما يحفظها وما يحدثها وما هو أثر لها وعلامة وما هو معد لقبولها ، وكما أن علماً واحداً يبعث في كل ما هو صهي ، وأن الحال كذلك في سائر الأشياء ، فإن الفحص عن جميع الموجودات بما هي موجودات يرجع لعل

(١) ١ ف ١ . (٢) ٢ ف ٢ . (٣) ٣ ف ٤ .

واحد . ولما كان الجوهر هو النحو الأول من أنحاء الوجود كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادئ الجوهر وعلاؤه ولواحقه الكلية ^(١) . فإذا كانت الفلسفة حكمة فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة لأنه ينظر في المال الأولى بالإطلاق بينا الأقسام الأخرى تنظر في المال التي هي الأولى في جنس ما . وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب ، يشبه أن يكون جنساً لساير العلوم . والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي ، وموضوعها الجواهر المختلفة . وهو العلم الإلهي لأنه يبحث في الله للوجود الأول والملة الأولى ، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة للوجود من حيث هو كذلك ؛ إذ أن الطبيعة الحقّة للوجود إنما تتجلى فيها هو دائماً فيها هو حادث ^(٢) .

ح — ويرجع للفلسفة الأولى أيضاً النظر في المبادئ الكلية التي تم جميع نودات . ثم إن الناس يستخدمونها ولكن بالقدر الذي يلائم موضوعهم ، ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض في صدقها أو كذبها ، حين هذا الخوض على الفيلسوف الذي يدرس الكلى والجوهر الأول . وأؤكد أنه للمبادئ يجب أن تتوفر فيه شروط : يجب أن يكون بحيث يتمتع الخطأ فيه . وإلا لم يبق شيء ثابتاً في العقل (وأن يكون أولياً بذاته أي غير صادر عن آخر . ليا بالاضافة إلينا أي حاصلًا لنا قبل كل اكتساب) (وإلا لم يكن مبدأ وافق . وهو وافقنا نحن إلى مبدأ سابق عليه) . هذا للبدا هو : « يتمتع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة » ^(٣) . وهو حائز للشروط المذكورة إذ ليس من الممكن ألينة تصور أن شيئاً بعينه هو موجود وغير موجود كما يعتقد البعض أن هرقليطس قد قال ، وقد يكون قال ولكن .

(١) م ٤ ف ٢ . (٢) م ٦ ف ١ .

(٣) يلاحظ أن أرسطو لم يقل « يتمتع إيجاب نفس المحمول ... » لأن الانتاع المنطقي تم على امتناع حصول الضدين ما في الوجود ، فالبدأ وجودي أولاً منطقي ثانياً ، لا منطقي فقط كما يدعى معظم المحققين .

ليس من الضروري أن يعقل القائل كل ما يقول^(١). وهو الأعلى والأخير، إليه يستند كل برهان، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجهلهم بالمعنى وعدم تمييزهم بين ما يقتصر إلى برهان وما لا يقتصر. هم يطلبون علته لما ليس له علة، ومن المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعى إلى غير نهاية فإن مبدأ البرهان ليس برهاناً بل إن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان. وهذا المبدأ أقامه انتقاء البرهان وكل ما نستطيعه بعده هو أولاً: إقامة برهان الخلف ضد منكره وبيان أنهم إذ ينكرونه يقرون بصدقه — وثانياً: إدحاض الحجج التي يرضونها لإنكاره. فمن الناحية الأولى نطلب إلى الخصم أن يقول شيئاً، فإن لم يقل كان من الضحك أن ندعى أسبابنا لن لا نستطيع إيداء سبب أصلاً فأشبه الثبات، ونحن لا نطلب إليه أن يقول إن شيئاً ما هو موجود أو غير موجود (أى أن يلفظ قضية تامة) إذ قد يظن أن في هذا مصادرة على المطلوب، بل نكتفى منه بلفظ واحد له مفهوم عنده أو عند غيره وإلا كان عاجزاً عن التفكير والتفاهم فيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين غيره. فليقل مثلاً «إنسان» وحينئذ فهو يعنى ماهية معينة يستحيل أن تكون «لا إنساناً» فيقر ضمناً أن ما هو إنسان ليس لا إنساناً أى يقر بصدق المبدأ وصدق القوارق بين الأشياء. والواقع أن أحداً من الناس لا ينكر ذلك، وإلا فلم يتوجه فيلسوفنا إلى ميتارى بدل أن يفكر أنه متوجه إليها ويلزم داره؟ ولم يجازر السقوط بثر تصادفه كأنه يستقد أن السقوط ليس خيراً وشرّاً على السواء؟^(٢)

د — أما الحجج التي يعرضها بروغوراس وأمثلة فهي إشكالات قامت في فكرهم بصدق العالم المحسوس: (١) قد رأوا الأضداد (كالحر والبارد) تنفق لشيء واحد فقالوا: إنها كانت فيه جميعاً لأن من الحال أن يخرج وجود من

لا وجود . نحبب على ذلك أن من الممكن أن يكون الشيء الواحد وجوداً ولا وجوداً في آن واحد لكن لا من جهة واحدة . فن جهة القوة من الممكن أن يكون الشيء الأضداد في آن واحد أى قابلاً ، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا . (٢) ولاحظوا أن الشيء الواحد يبدو في آن واحد حلوّاً للبعض مرّاً للبعض ، أو يبدو لذات الشخص تارة حلوّاً وتارة مرّاً ، قبالوا أن ليس إحساس أصدق من إحساس لأنّ الاحساس مجرد اتصال ، ولأنّ كل إنسان يستقد أن من لا يواقه فهو مخطئ واذن فالاحساس الواحد والرأى الواحد صادق وكاذب في نفس الوقت . ونحن نقول : ليس بصحيح أن كل ما يبدو فهو حقيق ، إذ ما من شك في أن المقادير والألوان هي كما تبدو عن قرب لا عن بعد ، وكما تبدو للأصحاء لا للرضى ، وأن الحقيقة ما نراه في اليقظة لافي المنام ، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم لا الجاهل ، وقد نبه إلى ذلك أفلاطون^(١) ، ثم إن شهادة الحس أوثق في موضوعه الخاص منها في موضوع مشترك ، وليس يحدث أن حسّاً ما يثبتنا في وقت واحد وعن موضوع واحد أنه كذا وليس كذا . (٣) واعتقدوا أن الحسوسات هي كل الموجودات ، ولما كانوا يرون الحسوسات في حركة متصلة فقد ظنوا أنه يستحيل التعبير عن أية حقيقة بخصوصها ، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تعرفاً بين أتباع هرقليطس وهو مذهب أفراطيلوس ، فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم الكلام وكان يقتصر على تحريك أصبعه ، ويوم هرقليطس لقوله إنه لا يمكن النزول في التهر الواحد مرتين ، ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة . ولكمهم وهو في تصورهم هذا ، فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه بل تذهب الصورة وتبقى الهيولى تحل فيها صورة أخرى ، وما دام الشيء دامت صورته وتغير من حيث العوارض فقط ، ونحن إنما نعلم الأشياء بالصورة لا بالعوارض . ثم إن

(١) في « تيتايوس » ص ١٧٨ (ج د هـ)

القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لأنها متحركة إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحولات حاصلة لجميع الموضوعات^(١). وهكذا ينتهي مذهب هرقليطس إلى مذهب بارمنيدس وكلاماً زائف ، فالفلسفة الأولى ممكنة وإلا وجب الدلول عن كل تفكير .

٦٦ - الجوهر :

١ — موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت . غير أن الوجود قد يعنى أيضاً الوجود العرضي والاتفاق والوجود من حيث هو: حق أى للمبر عنه بالرابطة في القضية ، وكل هذه المعاني خارجة عن نطاق هذا العلم : فالوجود العرضي لا يصح أن يكون موضوع علم أي كان لأن العوارض عديدة لا تحصى وزائلة غير ثابتة ، وكذلك يقال في الاتفاق فهو معلول عرضي وليس يعنى العلم إلا بالضروري ؛ أما الوجود من حيث هو حق فلا يتعلق بالأشياء بل بالعقل فهو يرجع للعقل ، وإذا قلنا « شيء صادق » وأردنا أنه موجود ، وقلنا « شيء كاذب » وأردنا أنه غير موجود ، فهذا معنى آخر غير معنى الصلح والكذب بالذات ، وإذا قلنا « شيء كاذب » وعيننا شيئاً له مظهر شيء آخر (كقولنا ذهب كاذب) ومثل الصورة أو الحلم فهذا يرجع لعلم النفس^(٢) . فموضوع هذا العلم الجوهر .

(١) م ٤ ف ٥ — وفي الأصل يورد أرسطو الحجة الأولى ويرد عليها ، ثم الثانية فالثالثة فالرد على هذه فالرد على تلك ، وقد آثرنا أن تتبع كل حجة بردها . وبعد فراقه من هذا البحث يفتد فصلاً للدفاع عن مبدأ الثالث المرفوع (« الوجود إما موجود وإما غير موجود » أو « لا وسط بين قيصيين ») ولا يخرج هذا الفصل عما تقدم لأن مبدأ الثالث المرفوع ما هو إلا مبدأ عدم التناقض في صيغة شرعية .

(٢) م ٦ ف ٢ — ٤ .

ب — الجوهر أحق بالقولات باسم الوجود ، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها فإنها تقوم به وهو يقوم بذاته . وليس يعنى أرسطو بقوله « تقوم به » أنها تنضاف إليه إضافة خارجية : كلا بل إن الجوهر هو الشيء بقولاته ، ونحن إذا قلنا « سقراط أبيض » إنما نعنى أن البياض هو لشخص حاصل عليه وعلى غيره من الجمولات مؤلفة فيه ، فليس الجوهر « شيئاً مجهولاً » تحت الجمولات متباً منها في الوجود كما يتخيل كثير من المحدثين ، ولكنه الموضوع الذى يتصف بها وقد يتصف بغيرها بعدها كما يدل عليه التغير ؛ فإن التغير لا يفهم من غير هذا التميز اليتافيزيقي بين الجوهر والعرض . — ويقال الجوهر على الميولي موضوع الصورة ، وعلى الصورة موضوع الخصاص والعوارض ، وعلى المركب من الصورة والميولي . ومبدأ تشخص الجوهر للادى الميولي لا الصورة ؛ فليست الميولي هى التى تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئى وهى تختلف باختلاف الأفراد ، ولما كانت غير معلومة بالذات فإن الأفراد لا يعلون من حيث هم أفراد إلا بالحواس ، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو اللاهية^(١) . — وبناء على هذا القول ذهب الفلاسفة للمسيحيون إلى أن للآل (وهو روح مفارق) نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها ، وأن اللائكة جنس له أنواع هى فى ذات الوقت أشخاص .

ج — أما الجواهر الثوانى (الأجناس والأنواع) فهى معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأقسامها كما ارتأى أفلاطون .. ولقد أفاض أرسطو فى قد نظرية المثل^(٢) ، واشتد فى الحجة عليها إلى حد التحامل والتعسف ومجانبة

(١) م ٧ ف ١ و ٣ .

(٢) م ١ ف ٩ ، وفى هذا الوضع يقول غير مرة « نحن الأفلاطونيين » مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال فى الأكاديمية ، وأن ما كتبه (فى ٣٢ — هـ) عن محاوره « بزمينيس » إنما يشير إليه . انظر أيضاً م ٧ و م ١٣ فى مواضع متفرقة .

الحق أحياناً ، ونحن نقتصر هنا على خُجج أربع . الأولى : يتنعم قيام مثل الجواهر المحسوسة فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلاً إلا في لحم وعظم ، فإذا فرضنا للثقل مفارقة كانت معارضة لطبيعة الأشياء التي هي مثلها ، وإذا فرضناها متحققة في مادة صارت متشخصة جزئية وفاتنا المقصود منها وهو أن تكون مجردة ضرورية .

الحجة الثانية : إن من المعاني الكلية ما ليس يدل على جوهر فلا يمكن أن يقابله مثال ، وذلك مثل الماهيات الرياضية ، والأجناس ، والعوارض ، والإضافات ، فإن الشكل الرياضي حد المقدار ومتحقق في مادة طبعاً لحكمه حكم الجوهر المحسوس في الحجة السابقة وحكم العرض الذي لا يتقوم بذاته ، والجنس كالحلى والنبات والحيوان والمثلث لا يتقوم بنفسه ؛ بل بأنواعه ، والعرض متقوم بجوهر بالضرورة ، والإضافة علاقة بين طرفين ليس لها وجود ذاتي — فإذا كانت كل هذه المعاني ذهنية صرفة فما الذي يمنع أن توجد المعاني جميعاً في العقل دون أن يقابها مثل ؟ الحجة الثالثة : إذا كان كل ما هو مشترك بين أشياء عدة يرفع إلى مقام مثال ، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنساناً ثالثاً وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس يعتبر إنساناً رابعاً وهكذا إلى غير نهاية^(١) .

الحجة الرابعة : ليست النظرية مجدية شيئاً ، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين للثل والجزئيات وكيفية مشاركة هذه في تلك ، فلا يظهر أن للثل أثرًا في إحداث المحسوسات ولا في استبقائها في الوجود ولا في تغييرها فإنها ثابتة وإن كانت فاعلة فيجب تبعاً لهذا الثبات أن يكون فعلها معطرداً على وتيرة

(١) هذه الحجة مفهورة باسم « حجة الانسان الثالث » ، وهي واهية لاستعماله للتداعي الى غير نهاية كما يقرر أرسطو عنه ، ولعدم الحاجة لهذا التداعي فان المثال طرف أول ثابت ترجع اليه الجزئيات الواقعة .

واحدة ، ولا يظهر أن المثل أثرًا في علنا بالحسوسات فإنها مفارقة لها بعيدة منها ، فالقول إنها مثله وإن الحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها . وكل ما فعله أفلاطون أنه أقام عالما خياليا فيه من اللسميات بقدر ما في العالم الحقيقي ، فكان الأول بمثابة « بطانة » للثاني عديمة الفائدة . — ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضروري وكل صورة إلى نموذج ؟ لقد أصاب أفلاطون في فكرته هذه وأخطأ في تشخيص المعاني ، وأصاب أرسطو في بيان ما يلحق هذا التشخيص من محالات وأخطأ في نبذ الفكرة الأساسية ، وسيقوم من المسيحيين من يقول إن المعاني هي معاني الله وهي ثابتة دائمة مثله ، والله خالق طبقاً لمعانيه ، فيوفق بين الموقفين أحسن توفيق .

٦٧ — القوة والفعل :

١ — ينقسم الموجود إلى ماهو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية : القوة الفعلية هي قدرة شيء على إحداث تغير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر أي من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ متفعل ، كالرجل الذي يرى نفسه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب . والقوة الانفعالية هي قدرة المتفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر ^(١) . والطبيعة أيضاً مبدأ حركة لكن لا في موجود آخر بل في نفس الموجود من حيث هو هو فقه قوة بمعنى واسع ^(٢) . والقوى منها ما في المادة ، ومنها ما في النفس الناطقة ، فهي إذن نظقية وغير نظقية ، لذلك كانت الفنون جميعاً قوى لأنها مبادئ تغيير في آخر أو في الفنان نفسه من حيث هو آخر . والقوى النظرقية قوى الأضداد ، أما غير النظرقية فمحدودة بالطبع إلى

معول واحد ، مثل الحرارة فهي قوة التسخين ليس غير في حين أن الطب قوة المرض والصحة جميعاً ، والسبب في ذلك أن العلم علة الأشياء في العقل ، وهى العلة تفسر الشيء وعلمه ، ولما كانت النفس مبدأ حركة فهي تحدث الفئدين المتعلقين بعلّة واحدة ^(١) تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة ^(٢) . ويؤخذ الفعل تارة كالحركة بالإضافة إلى القوة ، وطوراً كالصورة بالإضافة إلى المادة ، ولكن الحركة فعل ناقص ؛ أما الفعل الكامل فمثل الإبصار والتفكير . وما بالقوة منه ما يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر ، ومنه ما لا يخرج خروجا تاما مثل الخلاء وقسمة الجسم إلى غير نهاية ^(٣) . والقوة قريبة وبعيدة : القريبة هي التي لا تقتصر لتغير فعل واحد للخروج إلى الفعل ، والبعيدة هي التي تقتصر إلى تهيئة مثل البذرة فهي نبات بالقوة البعيدة ، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتاً ^(٤) .

ب — ومن الفلاسفة من يدعى أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل ، وأن الذي لا يبنى ليس له قوة البناء ولكنها التي يبنى في الوقت الذي يبنى . ولنا على هذا الادعاء أربعة ردود : الأول إن فن البناء مكتسب وصاحبه يستطيع أن يبنى بعد أن يكون انقطع عن البناء بخلاف الذي لم يتعلمه ، فكيف اكتسب الفن وكيف استماده ؟ الثاني إن الحلال كذلك في القوى غير النطقية ، فإن للمحسوس قوة التأثير في الحواس ، وإلا وجب رد المحسوس إلى الحواس على مذهب بروتاغوراس . الثالث إن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعشى وأصم مرات في اليوم أى كلما انقطع عن الرؤية والسمع ، والحقيقة أنه راد سامع تارة بالقوة وطوراً بالفعل . الرابع إن ما لا قوة له فهو لا يفعل ، وهذا

(١) م ٩ ف ٢ .
(٢) م ٩ ف ٥ .
(٣) م ٩ ف ٦ .
(٤) م ٩ ف ٧ .

الفلاسفة يهتمون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التمييز بين القوة والفعل والاعتصار على الفعل وحده^(١).

ح — وتمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر، ومن حيث الحسن والقبح. فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على القوة لأنه يدخل في حدها إذ أن القوة العقلية إنما هي قوة لأنها تستطيع أن تفعل، مثل قوة البناء هي في الذي يستطيع البناء وقوة الإبصار في الذي يستطيع الإبصار، وهكذا الحال في القوة الانفعالية، بحيث أن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة؛ فالفعل معقول بذاته والقوة معقولة بالإضافة إليه. ونجد من ناحية أخرى أن الشيء الواحد الذي هو تارة بالقوة وتارة بالفعل القوة فيه متقدمة على الفعل تقدماً زمانياً، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق؛ لأن الشيء كان بالقوة قبل أن يكون وخرج منها إلى الفعل بتأثير شيء بالفعل^(٢). ومن الوجه الثاني الفعل الحسن أحسن من القوة عليه، لأن القوة ليست شيئاً معيناً وإنما هي قوة الخدين، فالفعل الحسن تعيين وإبطال للضد. والفعل القبيح أقبح من القوة عليه والسبب واضح مما تقدم. وتقدم الفعل على القوة يقضى بإنكار مبدأ الشر في العالم قائم بذاته؛ لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير، فهو متأخر بالطبع عن القوة، وهو إذن في موجودات بالفعل تحالطها القوة وهي الموجودات الأرضية؛ أما الموجودات الدائمة فلما كانت خلواً من القوة فهي خلو من الشر، فليس يوجد الشر بذاته^(٣). وفي هذا رد على ثنائية زرادشت وأنابادوقليس وإبطال القول بأنه للشر أو مبدأ كله كراهية.

(٢) ٩٢ ف ٨.

(١) ٩٢ ف ٣.

(٣) ٩٢ ف ٩.

٦٨ - الإلهيات :

١ - موضوع هذا العلم الجوهر فيتبين علينا « أن تبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك » فنقول : « الجواهر أوائل الموجودات ، فلو كانت كلها فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة » ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان (٥٨) والحركة عرض لجوهر والزمان مقياس الحركة ، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة ^(١) . - وهكذا يفتح أرسطو القول في الإلهيات ما بعد الطبيعة ، وهكذا يتكلم أيضاً في السماع الطبيعي ^(٢) ولنا على هذا النص ملاحظتان : الأولى إنه يعاق دوام الجوهر الأول على دوام الحركة ، وهذا دليل ساقط عندنا بما أثبتناه من أن الأدلة على أزلية الحركة وأبديتها غير منتجة ، ثم إنه مفقور للدليل الآخر على أن كل ما يتحرك فهو يتحرك بغيره ، وقد جاء أرسطو بهذا الدليل الآخر وبذل كل العناية في تأييده وهو الدليل المتين وسنذكره الآن .
الملاحظة الثانية : إن أرسطو ينتقل من الجوهر بصفة الفرد إلى الجواهر بصفة الجمع ، وسيجئ الكلام على هذه النقطة .

ب - كل ما هو متحرك فهو متحرك بشئ آخر ، والأمر بين في الكائن الحى الذى وإن قلنا إنه يتحرك بذاته إلا أن الحرك والتحرك فيه يختلفان من حيث أنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، والنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً ، والجسم أعضاء تتأثر من الخارج فتسخن أو تبرد وترطب أو تيبس ويحدث فيه عن كل ذلك حركات ، والحى العارف يدرك الأشياء فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع وعن النزوع حركة في للكان . والأمر بين كذلك

(١) ١٢ م بداية ف ٦ .

(٢) ٨ ف ٦ م ٢٥٩ ع ١٣ - ٢٠ ، وفي مواضع أخرى .

في غير الحى أو هو أين ؛ فإن غير الحى متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك ، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجى هو علة كونه وصورته ، أو رافع المائق له عن حركته الطبيعية الصادرة عن الصورة . وإذن فالتقصية صادقة بالإطلاق^(١) . ولكن قولنا إن كل متحرك فهو متحرك بشئ آخر ، قد يعنى حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك ، أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا ، والعصا باليد ، واليد بالإرادة .

ففى هذه الحالة الثانية المحركات للتوسط متناهية العدد بالضرورة ، ويتتبع التداعى إلى غير نهاية فى سلسلتها فنصل إلى المحرك الأول المطلوب ؛ فإن كان متحركاً فهو متحرك بذاته . وتوضح ضرورة تنهى عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدى من المحرك إلى المتحرك بدل التأدى من المتحرك إلى المحرك ، فإننا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية . — ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركاً بذاته كما سلطنا جدلاً وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك لأن شيئاً واحداً بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التى يحرك بها ، كما أن النى يعلم الهندسة لا يتعلمها فى نفس الوقت ؛ فإن وجد فيه جزء محرك فهذا الجزء هو المحرك الأول ، أى أن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة ، وإن قيل إن أجزاءه جميعاً محركة ومتحركة فى آن واحد ؛ أى أنها تحرك بعضها بعضاً ؛ أجبنا أن فى هذا القول إنكاراً لبداية الحركة ، ومن ثمت إنكاراً للحركة قسمها وهى واقعة . فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة^(٢) .

ح — فالجوهر الأول ضال لا كالمثل الأفلاطونية ، بل إنه فصل محض لا تختلطه

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ٤ .

(٢) للرجح المنكور ف ٥ .

قوة، وإلا لم تتحقق أزلية الحركة وأبديتها إذ من الممكن أن ما هو حاصل على القوة لا يفعل، كما أن من الممكن أن ما هو بالقوة يندم من الوجود، ففعل التحريك هو ماهية الجوهر الأول. والفعل سابق على القوة إطلاقاً، وإذ قد فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا في الأصل الليل (أى الملم) والمديم (أى الاختلاط والقوة) زمناً غير متناه، وأخطأ ديموقريطس وأبداوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة اتفاق وفوضى قبل حالة النظام، إذ لو صح قولهم لكنت القوة أولاً، ولما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ومن القوضى إلى النظام، من حيث أن ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء هو بالفعل. فيجب القول بأن اللبدا ليس البذرة أى القوة، بل الموجود التام أى الفعل الذى تصدر عنه البذرة، وبأن نفس الأشياء (أى الأنواع) قد وجدت دائماً^(١). — وقد لاحظ القارىء من غير شك أن أرسطو في هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة — وهذا مبدأ مسلم به — إلى قدم العالم، وهذا غير ضرورى كما بينا آنفاً.

٥ — لما كانت الحركة أزلية كان الحرك الأول أزلياً، وإنا كان هناك حركات أزلية عدة وجب القول بمحركين أوائل أزليين على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء^(٢). والواقع أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى اللانهاية الواحدة الصادرة عن الحرك الأول — حركات أخرى خاصة للسيارات (٥٩ ج). قد نضل في حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة، والمقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة، والكواكب إلهية حقا بشرط أن ننظر إليها في أنفسها، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصورات بشرية وحيوانية، لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح.

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦.

(٢) نفس القول في السبع الطبيعى م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ج ب س ١٠ وما بعده.

للمشركة^(١). — ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول ؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه^(٢)، ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج العالم بينما الباقيون فى أفلاكهم دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى لأنهم عقول مفارقة . ولكن هذين الفارقين عرضيان ، وفكر أرسطو فى هذه النقطة غامض قلق ، ويزيدنا حيرة أنه بعد ما تقدم يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوجدانية بما يلى : لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد ، ولكن الموجود الأول برىء عن المادة فلا يمكن أن يتكرر من حيث أن المادة هى التى تكرر الصور ، فالمحرك الأول واحد والعالم واحد^(٣) . ولكننا نسأل : ما القول إذن فى المحركين الحسنة والحسين أو السبعة والأربعين ، وهم بريثون عن المادة كذلك ؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفصلاً محضة ؟ لقد خالف أرسطو مبادئه فى هذه المسألة الخطيرة وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه ، لنفس السبب الذى جعله يتشبث بقدم العالم وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختياراً وأن الفعل الضرورى محدود إلى مفعول واحد ، فكان مشركاً بأدق معنى لكلمة الشرك ، لا كأفلاطون الذى يجعل آلهة الكواكب مصنوعين ولا كالحليمة العامة التى تضع بين الآلهة واحداً أولاً وآخرين أثنين .

ه — نعود إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته فنجد عند أرسطو ثلاث قضايا هى : أن المحرك الأول ليس جسيماً — وأنه يحرك كفاية — وأنه معقول

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأكمله .

(٢) السلع الطبيعى م ٨ ف ٦ س ٢٥٩ ع ١ س ٢٠ وما بعده .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ س ١٠٧٤ ع ١ س ٣١ إلى نهاية الصفحة .

ومعشوق — فلنتنظر في كل منها . القضية الأولى : ليس الحرك الأول جسمياً لأنه إن كان جسماً فلا يخلو أن يكون إما لا متناهياً وإما متناهياً ، ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهياً (٥٧ ب) ولا يمكن أن يكون الحرك الأول جسماً متناهياً لأنه يمنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد^(١) ، ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره في موضع آخر هو أن المادة قوة ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فضلاً ليس غير : فهي إذن مفارقة للمادة^(٢) . — القضية الثانية : « الحرك الأول يحرك دون أن يتحرك » ، وهذا شأن المشوق والمقول « أى شأن الملة الفاتية ، لأن الحرك الطبيعي ينفلج طبيعياً (٥٧ ، ١) ، والحرك الإرادى ينفلج بالقاية وهي لا تنفلج به ، « هو الخبير بالقات فهو مبدأ الحركة ، هو المبدأ للتملكة به الساء والطبيعة^(٣) » ، ويهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة ثانية هي : كيف يمكن أن موجوداً غير مادى يبعث حركة مادية والتحرك عنده بالجذب أو بال دفع ؟ وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم وأن التماس ضرورى ليحرك الله العالم كملة فاعطية^(٤) ، وما معنى هذا والله غير جسمى ؟ ولارتأى مرة أخرى أن الفاعل يماس المنفلج دائماً ولكن العكس لا يصلق إذا كان الفاعل غير مادى ، بحيث يكفى أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم^(٥) ، وكيف يماس اللامادى للمادى ويحركه حركة مادية ؟

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١ ص ٥ — ١٢ ، والسوق الطبيعى م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب ص ١٩ الى نهاية الفصل .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧٢ ع ب ص ٢٠ — ٢٢ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ ص ٢٦ — ١٠٧٢ ع ب ص ١٥ — ١ .

(٤) الساج الطبيعى م ٣ ف ٢ ص ٢٠٢ ع ١ ص ٧ م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع

ب ص ٢٨ .

(٥) الكون والفساد م ١ ف ٦ ص ٣٢٣ ع ١ ص ٣١ — ٣٣ وف ٧ ص ١٢٤

ع ب ص ١٣ .

وقال في موضع آخر إن الحرك الأول ليس في مكان^(١)، وهذا لازم من أنه غير جسمي فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم وأنه لذلك في غير حاجة لقرّ معين ولا لفعل خاص يبذله — أقرب لمذهب أرسطو، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر: فقيم كان الإلحاح بأن الحرك ضال وفيه كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهي نماذج وغايات؟ وكيف يدرك العالم الله وكيف يشتاق إليه وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة للكانية؟ يقول أرسطو: إن السماوات تستهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة الحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكمها بالتحرك حركة متصلة دأمة هي الحركة الدائرية^(٢). وهذا كلام أدخل في باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا لأنه استبعد فكرة الخلق وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا حرراً وفاته التمييز بين فعل الله أى إرادته القديمة وبين مفعوله في الخارج الذى يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما. — القضية الثالثة: إن الله يحرك كمقول وممشوق. هو ممقول لأنه فعل محض وفعله الثقل فهو الثقل القائم بذاته. والثقل بالذات ثقل الأحسن بالذات أى الخير الأعظم، والثقل فيه عين للمقول، فحياته تحقق أعلى كمال ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصاراً، أما هو فيحياها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا^(٣)، ومفعوله ذاته لا شئ آخر فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته . . . فالعاقل فيه

(١) كتاب السماء ص ٢٧٩ ع ١ ص ١٨ — ٢٢.

(٢) السماع الطبيعى ص ٢٦٥ ع ب ص ١.

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب ص ١٥ — ٣٠.

والمعقول والعقل واحد^(١) . كلام طيب ولكنه يستتبع في مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به ، ومع ذلك ترى الفيلسوف يلم أنبادوقليس مرتين لأنه أخرج من علم الله جزءاً من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها فجعل الله أقل الموجودات حكمة^(٢) ؛ غير أنا نعتبر هذا التقدم باب الجدل فقط ، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل في مناقشة الفلاسفة ، فإنه يذكر حجة أنبادوقليس وإذا هي تشبه حجته تمام المشابهة : ينزه أنبادوقليس الله عن العلم بالكراهية لأنه محبة صرفة وسعيد غاية السعادة . وإذا جاز لنا أن نعتبر هذا التقدم معبراً عن فكر أرسطو استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات في أحسها كموضوعات يتلقى عنها علمه ، ولكنه يعلمها في ماهيته نموذج الوجود — والله أعلم ! — أما من جهة أن الله مشوق فهو « علة الخير في العالم فإننا نرى كل شيء منظماً في ذاته ونرى الأشياء منظمة فيما بينها ، وكما أن خير الجيش نظامه وأن القائد خيرهم أيضاً وبدرجة أعظم لأنه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام »^(٣) . وهذا أيضاً كلام طيب كنا نود أن نختتم به هذا الفصل من غير تعليق ، ولكن ما مناه في مذهب يقصر عليه الله على العلمية الغائية ، وإن هو أضاف إليه علمية فاعلية قصرها على التحريك الناتري ليس غير ، وترك العالم يدور على نفسه ويدبر الشمس معه فتخرج الشمس الصور من « قوة المادة » أو تميدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج (٥٩ ج) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدري به . إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتأمل اعتزازاً بكرامته ، وكان

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده .

(٢) « م ٣ ف ٤ ص ١٠٠٠ ع ب س ٧ وكتاب النفس م ١ ف ٥ ص ٤١٠ ع ب س ٤ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ بداية ف ١٠ .

هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فنظمت جيشاً حقيقياً ! الحق إن اتجاه للذهب هو لناحية إله ضال ، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً دقيقاً شاملاً يرينا أن العالم للركب من قوة وفعل مفترق ليس فقط لمحرك بل أيضاً لموجد ترجع إليه كل أنواع التغير وتفسر به الغائية في الطبيعة ، تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحر دافع ثم تركها معلقة . ولكن أرسطو هو الذي قال : إن الحقيقة الكاملة مسيرة النال لا تنال إلا بتعاون الجهود^(١) وسبحان العليم الحكيم .

(١) ما بعد الطبيعة م ٢ بداية ف ١ .

الفصل السادس

الأخلاق

٦٩ - الأخلاق ومنهجها :

١ - للمؤلف في هذا الفصل على « الأخلاق النيقوماخية » وهي في عشر مقالات : الأولى في غاية الحياة وهو بحث تمهيدى جدلى أى قائم على استقضاء الآراء وتمحيصها ، ويتخلله كلام في منهج هذا العلم لخصناه على حدة في هذا العدد . المقالة الثانية في القضية . والثالثة قسمان : الواحد في الإرادة والاختيار وهما الأصل في القضية ، والقسم الآخر بداية تفصيل القول في الفضائل والذائل . ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة . أما العاشرة والأخيرة فبحث ثان في غاية الحياة لا كما يرى السواد بل كما يرى الفيلسوف .

ب - ينظر علم الأخلاق في أفعال الإنسان بما هو إنسان ويديرها على هذا الاعتبار ، فهو علم على . والإنسان مدنى بالطبع لا يبلغ إلى كاله إلا في المدينة ومجوتها . ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسى . فكما أن الفرد جزء من المدينة فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسى . والعلم السياسى رأس العلوم العملية جميعاً يستخدمها لغاياته وخيره : يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان ، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه أى لتنظيم الحياة بالقانون . فغاياته تشمل غايات العلوم الأخرى ، وهذه الغاية هى بعينها غاية الفرد وخيره إلا أنها أرفع وأجل من حيث أنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله ^(١) .

ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية ، والناس في الأكثر لا يهتمون بالقول ولا يتجنبون الشر إلا خوفاً من القصاص . إن الملل التي تعاون على إحداث الفضيلة ثلاث : الطبيعة والمادة والتعليم . أما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا حيلة لنا فيها . وأما التعليم فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة أي التربية ، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الارضاء ، فتى وجلت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به . ولا يحسن القيام على التربية والتعليم غير الدولة ، لأنها هي الحاصلة على العلم بالخير الكلى الذى تصدر عنه القوانين ، فيجب أن تكون في الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم بل بالنتيجة أيضاً طول حياتهم . أجل إن للتربية المنزلية مزايا ، فهي تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء ، وتراعى الطباع الفردية بدقة أكثر . ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة ، لأن للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب أو لأى فرد آخر ، ولأن الوالدين غالباً ما يكونان عاطلين من العلم اللازم ، وإن افترضنا فيهم تجربة فإن هذه التجربة لا تنقى عن العلم ، ولا ينفى عنه جمع التجارب وانتقاء أحسنها لأن هذا الانتقاء نفسه يقتضى العلم الكلى . فلاجل أن يكون علم الأخلاق تاماً يجب الكلام في العلم السيامى^(١) . — هذا رأى أرسطو في علاقة الأخلاق بالسياسة يذكره في بدء الكتاب ويعود إليه في ختامه . إن إخضاعه الأخلاق للسياسة بعيد كل البعد مما يفهم البعض ، وإن أمكن مناقشته فيما يخص الدولة من كفاية وسلطة مطلقتين ، فلا يمكن الخلط بينه وبين ما يذهب إليه بعض الحداثيين وبخاصة الألمان منهم ، من أن للدولة أخلاقاً غير أخلاق الفرد ، فإن أرسطو يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شيء واحد وينبذ قول السوفسطائيين إن الأخلاق وضعية متغيرة^(٢) كما كان قد نبذ أفلأطون .

ح — أما منهج هذا العلم فيجب أن يناسب موضوعه . وإذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق وجدنا الأخلاق مختلفة متغيرة جدا . بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة ، ويشاهد مثل هذا الاختلاف أَيْضاً في الخيالات التي يسمي الناس وراءها ، فما أكثر ما يلصقهم منها الأذى : بعضهم تهلكه الثروة ، والبعض تهلكه الشجاعة . لذلك كان هذا العلم من أعقد العلوم ، ومن أقلها احتمالاً لضبط ، ومن أكثرها اقتناء للخبرة والحكمة . موضوعاته أمور هي كذا في الأكثر ويمكن أن تكون بخلاف ، لا كالأرياضيات التي موضوعاتها كذا بالضرورة يتعلمها الحدث ولا يستطيع فهم الأخلاق . فيجب أن نتق في هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالإجمال لأننا إذا تكلم عما يقع في الأكثر لا بد أن نتأدى إلى نتائج من نفس الجنس . وليس يصلح الحدث للدراسة الأخلاق لأن كلاً إنما يحسن الحكم فيما يعلم ، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة وهي مبادئ هذا العلم ومادته . ثم إنه ميل لاتباع الأهواء ، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها ، والغاية هاهنا العمل لا العلم . وسواء في ذلك حدث السن وحدث الخلق ، فإن النقص ليس آتياً من الزمن بل من الجرى وراء الأهواء والظواهر . أما الذين يضبطون شهواتهم وأفهامهم فيربحون كثيراً من تحصيل هذا العلم ^(١) . — يلزم مما تقدم أن للنهج المناسب هنا هو الذي يصمد إلى المبادئ (أي الاستقرائي) لا الذي يصدر عنها (أي القياسي) . ذلك لأن المعاني الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا وليس من اليسير كشف العلة فيها ، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا لا بما هو أبين بالذات وأغصص بالإضافة إلينا ، فستقرى الآراء الشائسة ، ونستعين بحكمة الشيوخ ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء لأن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا

الخير واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمناً^(١) . ومثل هذا النهج لا يعدو الاحتمال كما سبق ، فالأخلاق علم جدلي^(٢) . — ويرى القارى أن أرسطو يقعد بالأخلاق لا العلم النظرى الذى يمكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل ، بل العلم الحاصل فى العقل مع حسن البصر بالظروف ، ومطالوعة الإرادة ، وخضوع الشهوة ، والاستعداد القريب للعمل ، فإن العلم الأول لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط ، فإن انهدمت كان صاحبه أشبه بالبيضاء . لهذا نجد يقول إن الإنسان يجب أن يكون على شئ من الفضيلة ليصير فاضلاً ، ولهذا نجد فى كتابه إلى جانب الاستدلالات الفلسفية كثيراً من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة ؛ فإن الوصف وسيلة للتهديب أجمع من المبادئ متى كانت هذه قلقة الأساس كما هى عند الكثيرين .

٧٠ — غاية الحياة : بحث أول

١ — « كل فن وكل فحص عقلى وكل فعل وكل اختيار مرئى فهو يرى إلى خير ما ، لذلك رُسم الخير بحق أنه ما إليه يقصد الكل » : بهذه العبارة يستهل أرسطو الكتاب ، ولا غرو فإن النائية إن كانت ظاهرة فى الطبيعة فهى فى الإنسان أظهر ، ولما كان هذا العلم علماً عملياً وكان العمل متجهاً بالضرورة إلى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل ، فمن الطبيعى أن يبدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة . تقول « غاية الحياة » لأن النيات وإن تعددت فهى مرتبة فى بينها ، يخضع بعضها لبعض ويؤدى إليه ، ولا بد من الوقوف عند حد فى سلسلتها أى الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها وتتوجه إليها الأفعال جميعاً . هذه

(١) م ١ ف ٤ .

(٢) انظر أيضاً م ١ نهاية ف ٧ — وم ٤ ف ١٢ .

الغاية هي من غير شك الخير الأعظم ، وإن معرفتها تهمنا إلى أكبر حد لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة^(١).

ب — ويذهب كافة الناس إلى أنها السعادة ، ولكنهم يختلفون في فهم السعادة ، وهم إنما يحكمون عليها عادة بحسب السير ، والسير ثلاث : سيرة الالذة وسيرة الكرامة السياسية وسيرة النظر أو الحكمة . أما الالذة فغاية المييد والبهائم وهي حياة العوام الأجلاف ، إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات لأن كثيراً من أهل المناصب يطلبونها هم أيضاً . وأما الكرامة السياسية فيطلبها المتنازرون النشيطون ، ولكنها في الحقيقة متعلقة بالذي يولها أكثر منها بالذي يتقبلها ، والخير يجب أن يكون ذاتياً لا يمنح ولا ينتزع . ثم إن طالبا يريد ما ليقنع بفضل ، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته ، ويطلبه لفضل أى كمال في نفسه ، فالفضيلة خير من الكرامة وألصق بالنفس . ولكن الفضيلة هي أيضاً لا تسكني إذ قد تنزل بصاحبها المحن وتناهب الآلام فتغص عليه سعادته . تبقى الحكمة ، وأرسطو يرجي الكلام عليها (لأن هذا البحث تمهيدى جدلى كما أسلفنا) ويقول إنه لم يحصِ الفنى بين السير والخيرات لأن الفنى وسيلة وليس غاية^(٢). ثم يقول : « لنضع هذا جانباً وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الكلى ، ولو أن مثل هذا الفحص أمر دقيق لأن أصحاب المثل أصدقاؤنا ، غير أن كلاً يعترف بلا شك أن الأفضل بل الواجب التضحية بأعن الأشياء دون الحقيقة وأن هذا على الفيلسوف أوجب ، فع أن الصداقة والحقيقة عزيزتان علينا فالواجب المحقق إثبات الحقيقة » . ويحشد أرسطو على نظرية الخير الكلى اعتراضات لا نرى إلا أنها جدل متمعل ، وأهمها اثنان : الواحد أن الخير كالوجود مقول على القولات جميعاً ، فلا يمكن أن يكون شيئاً كلياً وواحداً ، وإلا وجب أن يقال على مقولة

واحدة فقط — وهذا اعتراض مردود بإقرار أرسطو نفسه أن كل ما يقال على كثيرين إنما يقال أولاً وبالذات على طرف واحد بعينه (٦٥ ب) فإن وجد الوجود الأعظم كان هو الخير الأعظم وأطلق الخير على ما عده بالمائلة كما يطلق الوجود (٥٥، ١ — ٦٥ ب) وكما يشير إليه أرسطو في آخر الفصل الذى نحن بصدده، ولكنه لا يكاد يشير حتى يرجي القول إلى علم آخر كأنه يتهرب. — الاعتراض الآخر: لو سلمنا بالخير مثلاً مفارقاً كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل عليه، ونحن إنما نبحث عن الخير الذى يمكن تحقيقه واكتسابه، وأى فائدة يرجو الحائلك أو النجار لقته من معرفة الخير بالذات؟^(١) قول من جهة إن أفلاطون قد بين أن السعادة إنما تحقق بتأمل الخير الأعظم والاتحاد به، وسرى أن السعادة عند أرسطو تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعاً كقولها كما فعل أفلاطون. وقول من جهة أخرى إن الفلسفة الخلقية لا تبحث في خير الإنسان من حيث هو نجار أو حائك أو طبيب بل من حيث هو إنسان، وإذن فمعرفة الخير الأعظم هامة بل ضرورية كما ذكرنا عنه الآن.

ح. — ما هو إذن خير الإنسان؟ يجب أن يتوفر فيه شرطان: الأول أن يكون غاية قصوى أو خيراً تاماً يختار لقائه ولا يكون وسيلة لغاية أبعد. الثانى أن يكون كافياً بنفسه أى كفيلاً وحده أن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر. وهذان الشرطان متحققان في السعادة؛ فإن الخيرات التى ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشيء آخر، فالسعادة هى هذا الخير. وفيه تقوم سعادة الإنسان؟ لكل وجود وظيفة يؤدىها، وكال الوجود أو خيره يقوم في تمام تأدية وظيفته. وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الوجودات، ليست هى الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة

وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكل حال ، أى أن السعادة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها ؛ فإن كانت هناك كمالات عدة فبحسب أحسن كمال ، وذلك طول الحياة ، فإنه كما أن خطأً واحداً لا يبشر بالبيع ولا يوماً واحداً (معتدل الهواء) فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان^(١) . — هذه النتيجة التى وصلنا إليها بالاستدلال مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضاً ، ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات الجسم مع اعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقاً لمعنى الخير ، ونحن قد وضعنا السعادة فعلاً نفسياً . ويعتقد الناس أن السعادة تقوم فى السكال بالإجمال أو فى كمال جزئى مثل الحكمة أو فى الكمالات جميعاً مع اللذة والتجاع الخارجى ، وحدنا السعادة مطابق لهذه الاعتقادات فقد عرفناها العمل بحسب السكال وهذا العمل معبر لذة حقيقية ، ونحن نفتقر بضرورة النجاح الخارجى للسعادة من حيث أنه من الممتع أو على الأقل من العسير أن يضع الإنسان الخير إذا كان معديماً ، وأن الأصدقاء والمسال والنفوذ السياسى وسائل أفعال كثيرة . ثم إن الحسب والقرية السعيدة وجمال الحلقة عناصر للسعادة إن عذمت أفلسنا ، إذ ليس يمكن أن يكون إنسان تام السعادة وهو كره الصورة أو وضع الأصل أو وحيد فى الدنيا ليس له بنون . وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن كانوا صالحين^(٢) . ويعتقد الناس أن السعادة يجب أن تكون ثابتة ، فهل المقصود أن نتظر موت الإنسان لنستطيع أن نمان أنه قد بلغ إلى السعادة حقاً ؟ ولكننا قد عرفنا السعادة بأنها العمل الكامل ومثل هذا العمل ثابت كما سنبين (فى العدد الآتى) ، وإذن فالسعادة ثابتة . وقد يطلع جمال الحياة الفاضلة فى المصائب ، والرجل الفاضل أسعد من الشرير أية كانت

الظروف فإنه يأتي في كل حالة أجل ما نسمح به ظروفه من أفضال، وفضيلته هي السعادة الجوهرية وما عداها من خيارات فهو سعادة عرضية^(١). — إلى هذا ينتهى أرسطو في فحصة الجدلى ، وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعاً فيجعلونها نادرة بل مستحيلة ، فيز هو بين الجوهرى والعرضى وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان ، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان . ولم يخالفهم فيما عينوه للسعادة من خصائص وشروط ولكنه بين أنها تنطبق على حده هو ولا تنافيه فجاءت محاولته هذه مثلاً جدلياً في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة كما كان يفعل سقراط ، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال المأثورة .

٧٩ — الفضيلة :

١ — ليست الفضيلة طبيعية وإنما الطبيعى فينا قوى واستعدادات . وتكتسب الفضيلة بمحاولة الطبيعة أى بطبعها على حالات معينة . فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أى فن إتيان أفضال مطابقة لكمال ذلك الفن ، وتفقد الفضيلة بإتيان أفضال مضادة . والأفضال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجمعلنا أقدر على إتيانها ، وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى^(٢) . كيف تنشأ هذه الملكات ؟ يجب أن يلاحظ أنه في كل فن على كالمطلب مثلاً النظر غير كافٍ بإزاء الحالات الجزئية ، ولا بد من ملاءمة يقوم بها صاحب الفن بين النظر والجزئيات بإشراف العقل . ويجب أن يلاحظ أيضاً أن الأشياء التى نجنى منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط : فالشذاء للفرط والشذاء غير الكافى ينعمان الصحة على السواء ، فينا الشذاء المعتدل يحلشها وينمىها . وكذلك الحال فيما يختص بالنفس

فإن الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهوراً ، وقلة التعرض لها يجعله جبناً ، وكلاهما يمنع الشجاعة التي إنما تنشأ وتبقى وتتو بالممارسة المعتدلة للمخطر . والممارسة شرط نحو الملكة واستقرارها في الفضيلة وفي كل فن . والفعل الذي يحير الإنسان شجاعاً مثلاً هو شبيه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة شهاً ظاهرياً فقط لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة وهو أقدر سيطرة على أفعاله . فليست توجد الفضيلة حقاً إلا إذا صارت ملكة أو عادة وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة ، ولا يمد الرجل عدلاً أو عفاً حقاً إلا إذا عدل أو عف من غير عناء بل بلذة . ثم بلذة فإن علامة لا تخطئ على مبلغ استعداد المرء للفضيلة هو ما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتي فضلاً مطابقة لها . ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة هما يقطن البعض : إنها ترشدنا في أفعالنا وتصاحب هذه الأفعال ، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب . ونيس من ينكر أن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل لا اللذة نفسها . فإن نلذ فيما ينبغي وحين ينبغي ، وأن نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي ، كل أولئك فضيلة ، إذ أن الميول ليست بخير ولا شر بالذات ولكنها وسائل للعمل تصير خيرة باتباع العقل وشريرة ببعيانه ^(١) . وكون الفضيلة ملكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل ، مع هذا الفارق وهو أن الآفة الفنية لكي تدعى كذلك يكفي أن تحقق بعض كفايات لا تتطلب في الفنان أكثر من علمه بما يفعل ، بينما الفضيلة تتطلب علاوة على ذلك وقبل كل شيء أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما : استقامة النية أي اختيار الفعل لذاته ، والمثابرة أي صدور الفعل عن ملكة ثابتة . ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثله مثل للرئيس الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله ^(٢) .

(١) ٢٢ ف ٢ .

(٢) ٢٢ ف ٣ .

ب -- بعد هذه التمهيدات يعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد ما بإزاء
الاضغالات ناشئ من نحو قوة المران . وبيانه أن كل فعل إنما تسبقه قوة من نوعه ،
والفضيلة قوة الفعل الخلقى ولكنها ليست مجرد قوة وليست اضغالاً مؤقتة كالغضب
أو الشفقة ، وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء
الشهوات من حيث أن التكرار يولد طبيعة ثانية ^(١) . على أن قولنا إن الفضيلة
ملكة أو كيفية للغرض يعطينا الجنس فقط ، فما هو الفصل النوعى ؟ ما هو موقف
الفضيلة بإزاء الشهوات ؟ هو أن تختار الوسط العدل بين إفراط وتفریط كلاهما
رذيلة . وليس هذا الوسط كالوسط الرياضي الذى نصينه فى القدر للتصل على مسافة
واحدة من طرفين فلا يتغير ، وإنما هو وسط بالإضافة إلينا متغير تبعاً للأفراد
والأحوال : فشلاً الوسط الحقيقى بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان
أن يتناوله من غذاء يزيد على حاجة للبندى بالرياضة ويقل عن حاجة المصارع ؛
فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه « من وأين ومتى وكيف ولم » ^(٢) .
وعلى ذلك فالفضيلة « ملكة اختيار الوسط الشخصى الذى يمينه العقل بالحكمة » فإن
الشهوة ليس لها بذاتها حد تلزمه ؛ فالمقل هو الذى يمين الحد ، وهذا هو الفارق بين
الفضيلة والرذيلة . وهذا التعمين قد يقوم به الفاعل وقد يده عليه غيره ، ولكن
الحال الأول أكمل ، ولا تكون الفضيلة فضيلة بمعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم
فيها عن عقل صاحبها واتبعت إرادته . على أن الفضيلة إن كانت من حيث للماهية
وسطاً بين طرفين مرذولين ، فإنها من حيث الخير حد أقصى وقة إذ أن الوسط
هو ماتمكم الحكمة بعد تقدير جميع الظروف أنه ما يجب فعله « هنا والآن » فهو
خير بالإطلاق . وما يجب ملاحظته أيضاً أن من الأفعال والاضغالات ما لا يحتل
الوسط ، فإن من الاضغالات (كالخس والتيرة) ومن الأفعال (كالسرقة والقتل)

(١) م ٢ ف ٤ .

(٢) م ٢ ف ٥ .

ما مجرد اسمه يدل على إثم وما هو مضموم بلا استثناء وأية كانت الظروف .
لأنها ردائل بالذات لا بسبب الإفراط فيها أو التفريط ، هي ضرور قد تتفاوت
في الشر لكن لا في الإفراط والتفريط الواقعة بينهما الفضيلة ، فهي إذن غير قابلة
للموسط الفاضل ، كما أن مثل هذا الوسط لا يوجد بين خيرين الواحد أكبر والآخر
أصغر من حيث أن الفضيلة قبة في الخير كما قلنا ^(١) . وإذا تدبرنا هذه
التحديدات اختصنا أن الذين يتقنون نظرية الفضيلة عند أرسطو ما يزالون
يتوهونها وسطاً حسيباً أو شيئاً بين وموقفاً حيناً ليناً في حين أنها حد أقصى
ليس بعله زيادة لمستزيد . ومما يدل على أن الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي
حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه هو أنه أمل لأحد الطرفين منه للآخر ،
مثل الشجاعة فهي أقرب للتهور منها للجن ، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير
منه للبخل ، ومثل العفة فهي أقرب لجود الشهوة منها للشر ^(٢) . وكون الفضيلة
مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمراً دقيقاً صعباً ، والسبيل إلى إصابة الوسط
هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط ^(٣) .

٧٢ - الإرادة:

١ - عرفنا الآن أن الفضيلة ملكة تقوم في وسط ، ولكنها ملكة اختيار ؛
فيتعين علينا أن نفحص عن هذا الجزء من أجزاء التعريف . وهناك معنى أعم
يقدمه عليه هو معنى الفعل الإرادي . فإن الاختيار صادر عن الإرادة ، ولكن
ليس كل فعل إرادي اختياراً . الفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة ونزوع ،
فالإرادي هو الذي ينتهز أحد هذين الشرطين فيأتي إما معارضاً للنزوع وهو
الفعل القسري اللازم من إكراه خارجي ؛ وإما خلواً من المعرفة وهو الناشئ

(١) ٢٤٢ ف ٩ .

(٢) ٢٤٢ ف ٨ .

(٣) ٢٤٢ ف ٦ .

من الجهل . أما الأفعال التي تأتيها عن خوف انتقاء شر أعظم أو ابتغاء خير أعظم فهي مزاج من الإرادى واللاإرادى ، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية : هي إرادية لأن صاحبها يريدّها ويفعلها طلباً للغاية مثل إلقاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة — وهي لا إرادية لأن أحداً ليس يريدّها لذاتها وبقض النظر عن الظروف — أى هي إرادية بالإطلاق ولا إرادية بالإضافة . وعلى ذلك فالذى يفعل ما لا ينبغي تحت تأثير الخوف إن كان فعله ذنباً خفيفاً يأتيه انتقاء شر يفوق الطاقة البشرية فهو معذور ، أما إن كان فعله ذنباً ثقیلاً فليس يعذرهما يكن الدافع له فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابه . — واللاإرادى الناشئ من الجهل هو الذى يفعل مع جهل المفعول أو جهل ظرف من ظروفه بحيث لو علم الفاعل هذا أو ذاك لما فعل ، وعلامته أنه يثير الأسف في نفس الفاعل (كما لو أصاب إنسان إنساناً ظاناً أنه يرى حيواناً ، فإذا كان للمقتول عدواً يبتغى قتله فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إرادياً إلا من حيث أن المجهول ليس مراداً بالفعل مع كونه مراداً بالقوة ؛ لذلك هو لا يثير أسفاً ولا ألماً) . وليس سواء الفعل عن جهل أى بسبب الجهل والفعل جهلاً أى جهل الفاعل ما يفعل : فشلاً السكران والفضيان يفعلان أموراً كثيرة جهلاً ، لكن لا عن جهل بل عن غضب أو سكر ، وكل من السكر والغضب علة في أن صاحبه يجهل ما يفعل ويفعل ما يجهل ، فالجهل مصاحب للفعل وليس علة ، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادى . وإذا كان الفاعل عامداً في جهله كان فعله إرادياً لأن جهله إرادى ^(١) .

ب — والاختيار أضيق من الإرادى أى أنه نوع تحت جنس ، فإن أفعال الأطفال والحيوانات وأفعالنا الفجائية إرادية كلها ولكنها ليست نتيجة

اختيار . ويفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين : الواحد أن الإرادة اشتباه .
والاختيار تقرير ما يفعل بعد مشورة ، وموضوع للمشورة هو الممكن في ذاته .
وبالإضافة إلينا ، فإنه إلى جانب ما في العالم من أمور ضرورية يوجد مجال الإمكان
وتوجد أمور لا تقع دائماً على نحو واحد فتعينها الإرادة بالمشورة ، وعلى ذلك قد
تريد الاستحليل أو تريد ممكناً لا يتعلق بفعلنا الشخصي ، ولكننا لا نستطيع
اختيارها . الوجه الآخر أن موضوع الإرادة النائية ، وموضوع الاختيار الوسائل
(فليس المشورة لا تكون إلا بحث الإرادة للعقل ، ولا تبحث الإرادة للعقل
إلا إذا كانت متوخية غاية ، فإن وُضعت النائية موضع مشورة صارت وسيلة
لغاية أبعد ، وهكذا إلى أن تنتهي إلى غاية أخيرة هي موضوع إرادة) ،
فالغاية مفروضة دائماً ، والمشورة بحث في اختيار الوسيلة إليها . — ويفترق
الاختيار أيضاً عن الحكم النظري ، ذلك أن الحكم يتناول الأشياء جميعاً للممكن
منها والضروري والمتنع ، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئي الممكن الذي
في مقدورنا كما أسلفنا . ثم إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب ، أما الاختيار
فإلى حسن وقبيح . وأخيراً لو كان الاختيار والحكم واحداً لكان الذي يحسن
الحكم يحسن الاختيار أيضاً ، والواقع يدل على خلاف ذلك أحياناً كثيرة
بسبب فساد الخلق ، وهذا ما أغفله سقراط وأفلاطون^(١) . — وتر الإرادة في
الاختيار بمراحل هي : انتهاء النائية ، فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل ، إدراك
الوسيلة للأغاية « هنا والآن » ، فاختيار الإرادة هذه الوسيلة ، فالعقل . وعلى ذلك
فلا تكون المشورة إلا في حالة الإمكان وعدم التعيين ، وهي تركب أقيسة عملية
مقدمتها الكبرى قاعدة (مثل « اللحوم الخفيفة صحية ») والصغرى إدراك
(« هذا اللحم خفيف ») والنتيجة الحكم العملي المؤدى مباشرة إلى الفعل

(أو الترك إن كانت إحدى المقدمتين سالبة) . فالاختيار هو « الاشتباه المروى لأشياء هي في مقدورنا » أو هو « العقل للشهى أو الشهوة العاقلة » لا بمعنى أن الاختيار هو الشهوة + العقل بل بمعنى أنه يتضمن الاثنين متفاعلين أى الشهوة يقودها العقل أو العقل تستحثه الشهوة^(١) . — وموضوع الإرادة هو دائماً الخير باطلاعه أى ما يلوح للشخص أنه خير . والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقي ويؤثره ، والرجل الشرير يقع غالباً على الخير الظاهر لأن رائده اللذة والألم ، يتوهم اللذة خيراً والألم شراً فيسبى الاختيار^(٢) . — ينتج من كل ما تقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه ، فالرذيلة إرادية كذلك لأنه إذا كان العقل متعلقاً بنا فالترك متعلق بنا أيضاً ، والإنسان رب أفعاله سالحة وطالحة : يشهد بذلك الضمير وتصرف الشرعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه والجهل غير المقصود .

٧٣ — الفضائل :

١ — لما كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها ، وكان الإنسان عقلاً ونزوعاً يطيع العقل أو يعصاه فقد انقسمت الفضائل إلى عقلية وخلقية . ويبدأ أرسطو بالثانية لأنها تكسب قبل الأولى بالثيرة والاعتقاد لأنها هي التي تسمح للعقل بتحصيل كاله الخاص . ويسرد أرسطو عدداً منها ويصفها نوعاً من التصنيف قائماً على الاقتمالات والأفعال لا على قوى النفس كما فعل أفلاطون ، فيدخل في جدول الفضائل المذكورة عند أفلاطون إلى جانب فضائل أخرى . وهذا هو ملخص الجدول :

(١) ٣ م ف ٣ .

(٢) ٣ م ف ٤ .

- ١ — بالإضافة إلى الخوف والجراة : الوسط الشجاعة ، وله إفراطان واحد سببه انتفاء الخوف وليس له اسم في اللغة ، وآخر ناشئ من الجراة وهو التهور . أما التفريط فهو الجبن ، أى فرط الخوف وانعدام الجراة .
- ٢ — بالإضافة إلى بعض اللذات وإلى بعض أقل من الآلام : الوسط الاعتدال ، والإفراط الشره ، والتفريط وهو الإصراف في اجتناب اللذات نستطيع أن نسميه جود الشهوة إذ لم يوضع له اسم لندرة أمحابه .
- ٣ — بالإضافة إلى الخيرات الخارجية :
(أ) عند الرجل قليل المال : الوسط السخاء ، والإفراط التبذير ، والتفريط البخل .
٤ — (ب) عند الثرى : سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية وهي وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخفة ، وتفریط هو التثثير .
٥ — بالإضافة إلى الكرامة :
(أ) في الكرامات العالية : الوسط كبر النفس ، والإفراط شىء . قد نسميه النفخة ، والتفريط الهوان .
٦ — (ب) : في الكرامات الأدنى أهمية : الوسط لا اسم له ، أو هو الطمع دون دعوى ، والإفراط الطمع (مع الدعوى) ، والتفريط لا اسم له ، أو هو علم الطمع .
٧ — بالإضافة إلى الاقتمالات : الوسط الوداعة ، والإفراط الحسدة ، والتفريط الخود .
٨ — بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال : ثلاث ملكات واحدة موضوعها الحقيقة في أقوالنا وأفعالنا ، واثنان موضوعهما الانبساط في أوقات اللهو أو في الحياة الجارية :

(١) وفيما يختص بالحقيقة الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع
بإفراط هو التفتُّج أو تكبير الأمور وافتخار المرء بما ليس فيه .
وتصنع بتفريط هو التعمية أو تصغير الأمور .

٩ — (ب) وفيما يختص باللهو الوسط الدعابة ، والإفراط الجوف .
والتفريط القضاظة .

١٠ — (ح) وفيما يختص بالحياة الجارية أى بالانبساط للمستديم الوسط
الصداقة وله إفراطان واحد مع نزاهة هو ولع الإرضاء ، وآخر يراد
به نفع ذاتي هو لللق . والتفريط الشراسة .

١١ — بالإضافة لا إلى الشهوات بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة
أو رذيلة بالذات ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التي هي موضوع الفضيلة
والرذيلة والمدح والذم : الوسط الحياء ، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شيء ،
والتفريط السفه أو القحجة .

١٢ — بالإضافة إلى أفعالنا بما يقع للغير : الوسط روح العدالة وصاحبه
يحزن للخير وللشر يصيبان غير أهل . والإفراط الحسد يحزن صاحبه لكل خير .
والتفريط القرح السيء للشر غير المستحق .

١٣ — أما العدالة فتقال على أنحاء ، لذلك سنبين فيما بعد الوسط في كل قسم
من أقسامها^(١) :

ونحن نجتزئ بما تقدم فإب تحليلات أرسطو وتمييزاته الدقيقة نقرأ
ولا تلخص . ولكننا نقول كلمة في العدالة وعليها تدور المقالة الخامسة بأكملها .

ب — لفظ العدالة معنيان : فهو قد يعنى المطابقة للقانون الخلقى ، وقد يعنى
المساواة . وبالمعنى الأول العدالة مرادفة للصلاح والفضيلة كما هي عند أفلاطون

(١) م ٢ ف ٧ . والتفصيل من م ٣ ف ٦ إلى نهاية م ٩ .

فهي العدالة « الكلية ». وبالمعنى الثاني هي فضيلة خاصة « جزئية » ماحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله . وإنما أتى اشتراك اللفظ من أن الإنسان مدنى بالطبع وأن سيرته لا بد أن تحس المجتمع فتألمه أو تقتات عليه ، فالرجل الصالح أو الفاضل عدل بهذا المعنى والتبرير ظالم بهذا المعنى ، إلا أن لفظ العدالة يتعلق بما لكل فضيلة من ناحية اجتماعية بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه الناحية ^(١) . — والعدالة الجزئية نوعان : توزيعية وتعويضية . ترجع الأولى للدولة وتتولى قسمة الأموال والكرامات بين المواطنين . وترجع الثانية للقضاء وتتولى تعويض المظلوم من الظالم ، وذلك إما في المعاملات الإرادية أى الناشئة عن إرادة الطرفين كالبيع والشراء والإقراض وما إليها ، وإما في المعاملات غير الإرادية كالسرقة والاعتداء ^(٢) . وسميت هذه العدالة تعويضية لأن مهمة القاضى في الحالين رد الأمور إلى نصابها والتعويض عن الضياع . وقد كان اليونان ينظرون إلى المعاملات غير الإرادية من هذه الوجهة ، وكذلك يفعل أرسطو ؛ أما كونها جنحاً وجرائم فهي ذنوب ضد الدولة لا ضد أفراد وتدخل في العدالة الكلية . — والبدأ واحد في أقسام العدالة الجزئية وهو المساواة ، إلا أن المساواة في التوزيعية قائمة بالنسبة الهندسية ، وفي التعويضية بالنسبة الحسابية ، ذلك أن التوزيعية تراعى فضل الأفراد فتعطى كلا على قدر فضله بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط وتعتبر الطرفين متساويين فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به ضميمه ؛ وهى وإن شئت عن قانون الوسط الاعتبارى من حيث موضوعها للمين تعييناً حسابياً إلا أنها مطابقة له من حيث الفاعل ، فإن العدالة فيه وسط بين الظلم والانظلام ^(٣) . — وثبت نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون هو « الإنصاف » وهو تصحيح القانون حيث يهين القانون لعمومه : ذلك أن القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع في

(١) م ٥٥ ف ١ — ٢ . (٢) م ٥٥ ف ٢ . (٣) م ٥٥ ف ٣ — ٤ .

الأكثر ولا يدعى الإحاطة بجميع الحالات ، وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام ليدا حكتنا جاتراً ، فالنصف يقيم نفسه مقام الشارع ويستوى روحه فيصححه ونه ويقضى كما كان الشارع يقضى لو كان حاضراً^(١).

ح - وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية . ويتميز النظر في هذه الفضائل لسببين . الأول أنا عرفنا الفضيلة أنها العمل بمقتضى الحكمة وعرفنا الرجل الفاضل أنه الذى يعمل بموجب القاعدة القويمة ، وتقرير هذه القاعدة فعل عقلى والحكمة ملكة عقلية فيجب أن تفحص عنها لئتم لنا معرفة حد الفضيلة . انسب الثانى أنا عرفنا السعادة أنها فعل النفس طبقاً لأشرف فضيلة ، فإذا أردنا أن نعلم ما هى السعادة وجب علينا أن ننظر فى الفضائل العقلية كما نظرنا فى الفضائل الخلقية وأن تفحص عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين . — قول إذن : العقل على ما هو معلوم نظرى موضوعه الكلى الضرورى ، وعملى أو « حاسب » موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة للمستقيمة . ويشترك العقلان فى أنهما يطلبان الحقيقة لكن النظرى يطلب الحقيقة الدائمة والعملى يطلب الحقيقة فى موقف ما لذلك كان هو الذى يحرك ويدفع إلى العمل . ويختلف العقلان فى منهج البحث ، فإن النظرى ينزل من المبادئ إلى النتائج ، ويترقى العملى من آخر نتيجة إلى أعلى مبدأ ، أى أن آخر طرف يصل إليه النظرى هو أول وسيلة يدر بها العملى : فشأن العقل النظرى يعلم أن الصحة تقوم فى نسبة ما بين أخلط الجسر وأن هذه النسبة متوقعة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة فى الجسم وأن هذا المقدار متوقع بحالة هذا العضو أو ذلك وأن هذه الحالة يحلشها دواء معين . فلاجل تحقيق الصحة ما علينا إلا أن نعود القهقرى قترى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما فى عضو ما ، وهذه الحالة سبباً فى زيادة حرارة الجسم أو برودته ، وهذه الزيادة

سبباً في النسبة المطلوبة للصحة^(١). — والقضائل العقلية هي : العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية . العلم معرفة الكلّي الضروري ، ولما كانت هذه المعرفة تكتسب بالبرهان كان العلم الملكة التي تؤهلنا للبرهنة . وللابرهان مبادئ أولى يدركها العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات ، وهذا الاستقراء يختلف عن الاستقراء المنطقي التام والناقص في أن موضوعه أعم وأن نتيجته بينة بنفسها ، ومن فهم للمبادئ الأولى ومن العلم في أعلى الموضوعات تتألف الحكمة النظرية . أما الفن فهو الملكة التي تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة . وأما الحكمة العملية فهي ملكة المشورة الجيدة في الأشياء الحسنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان بما هو إنسان ، وهذه الملكة يمكن أن تفسد بالذلة والألم ، أما الملكة النظرية فلا ، وذلك لأن الرذيلة إنما تتوخى اللذة وتهرب من الألم فلا شيء « المبدأ الأول » أي المقدمة الكبرى في القياس العملي المستقيم وهي « أن غاية العمل الخير » وتحول دون أن نعرف الموضوعات التي يجب أن توجه إليها الحياة . والحكمة العملية إذا تناولت شؤون الدولة فهي « العلم السياسي » ، ويجب أن تتناول هذه الشؤون لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة . والعلم السياسي يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع هما الشورى والقضاء . والحكمة العملية تتضمن الفضيلة ، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تباعاً لاستعداد طيب أو طبع غفيف ولكنها عمل الخير لأنه الخير ، أي مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجها ؛ لذلك كان الذي يعمل الخير بناء على إشارة آخر أدنى من الذي يعمل بناء على حكته الخاصة . والحكمة العملية تتضمن القضائل جميعاً ؛ فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم ، وموضوعها

(١) هذا المثال مأخوذ من كتاب ما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ج ب س

تدبير القوى والاضغالات بما يحقق هذه الغاية ، فتق وُجدت قُضت في كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنسان فاضلاً في ناحية رذيلًا في ناحية أخرى إلا في الظاهر فقط وتكون فضيلته للزعموة صادرة عن غير الحكمة العملية .

و — هذا التمييز بين العقليين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذي أثاره سقراط حين قال : « الفضيلة علم والرذيلة جهل » . وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هي أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير ، فارتأى أن علمهم ظن وأنهم إنما يخالفون الظن . ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوى ، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن ؛ فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوى فما الذي يصم أهل العلم ؟ إذن فليس يكنى هذا القول في تفسير الحقيقة الواقعة ، وإنما هي تفسر على النحو الآتي : (١) من الممكن فعل الشر حين يكون العلم بالخير كامناً بالقوة ، ولكن ذلك ممنوع حين يكون العلم بالخير ماثلاً بالفعل في العقل وقت العمل ؛ فإننا إذا سلطنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلطنا بالنتيجة وعملناها . (٢) يمكن الحصول بالفعل على المقدمة الكبرى مثل « الأطعمة اليابسة نافعة للإنسان » ، والحصول بالفعل أيضاً على إحدى المقدمات الصغرى (وهي تطبيقات شخصية) مثل « الطعام الذي من النوع القلاني يابس » و « أنا إنسان » ، ولكن إذا لم تكن الصغرى الأخيرة « هذا الطعام هو من النوع المذكور » حاصلة بالفعل فيمكن أن نجارى الشهوة . (٣) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها وحينئذ لا تنقيد بها ؛ فإن من شأن الشهوة أن تجعل صاحبها كالحالم أو السكران أو المجنون بما تدخله من اضطراب على النفس ومن تميز على الجسم فيفعل الشر ويقول الخير دون علم به ؛ مثله مثل المجنون أو السكران ينشد أشعاراً لا نبادو قليس ولا يفقه لها معنى . (٤) يجب أن نذكر أن الشهوة منطقها وقياسها العملي

يعارض قياس الحكمة ؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى في ذهن صاحبيها خرج منهما إلى النتيجة وفلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلمة قياس الشهوة . — وعلى ذلك نصح رأي سقراط بأن نقول إن القضية علم بالصغرى الجزئية الأخيرة المدرجة تحت القاعدة الكلية ؛ وأن الرذيلة جهل بهذه الصغرى مع العلم بالقاعدة الكلية ؛ فإن الصغرى الجزئية هي العلم المحرك إلى العمل ، ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التي هي فضيلة تكتسب بالمران ، لا للحكمة النظرية كما ظن سقراط^(١).

٢ — ويخصم أرسطو مقالتين للصدقة (الثامنة والتاسعة) والسبب في ذلك أن اللفظ اليوناني معنى أوسع من اللفظ الذي ترجمه به فهو يدل على كل تعاطف أو تضامن بين شخصين فيشمل جميع الروابط الاجتماعية ، من روابط الأسرة إلى رابطة للدين إلى رابطة الإنسانية . والصدقة ضرورية للحياة فليس أحد يرضى أو يستطيع أن يعيش بلا أصدقاء ولو توفرت له جميع الخيرات ؛ بل إن صاحب الخيرات لا يحصلها ولا يحفظها إلا بمحبة الأصدقاء ، ولا يتم استمتاعه بها بدون أصدقاء يشركهم فيها . الأصدقاء ملاذنا في الشدة يذلون لنا النصيح في شبابنا ويعنون بنا في شيخوختنا^(٢) . والصدقة على أنواع ثلاثة : صداقة الفضيلة ، وصداقة المنفعة ، وصداقة اللذة . في النوعين الثاني والثالث يجب الإنسان لاشخص الصديق بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة ؛ فالصدقات التي من هذا القبيل دينية واهية تنقضى باهتداء الحاجة ، وهذه الحاجة دائمة التقلب . وصداقة الفضيلة هي الصداقة الكاملة الباقية وهي نادرة لندرة الفضيلة . ليس فيها رجوع على الذات ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة . تريد الخير للصديق وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقليًا وخلقيًا ، فتلقي عندها الأناية والتبيرة ،

كما تلتقيان عند الأم تألم لوجع ابنها مثل ما تألم لوجعها . وليست كل أنانية ممقوتة . بل فقط تلك التي تتطلب الذات والنافع ، فإن هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد فيها نقص حظ الآخرين . أما صداقة الفضيلة فإنها قائمة على بذل المحبة والجهد والمال ، والباذل فرح بحظه الأوفى ، مقتبط بالفعل الخير الجميل ، وحتى الذي يموت دون صديقه فإنه يرحم أكثر مما يحسر^(١) .

٧٤ — غاية الحياة : بحث ثانٍ

١ — ويعود أرسطو إلى غاية الحياة فإنه لما استعرض الغايات في المقالة الأولى استبعد اللذة بعبارة واحدة وأرجأ الكلام على حياة النظر أو الحكمة . وهو يدرس الآلة في موضعين^(٢) وهالك ملخص أقواله : اللذة ظاهرة نفسية أصلاً أن الإنسان قوى تتطلب العمل ولكل منها موضوع تنجبه إليه طبعاً ، فإذا ما علمت نتجت لذة . فليست اللذة غاية في الأصل وإنما التاية للوضوع لأنه هو الذي يكمل القوة ، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة . ولا يكون الفعل لتينداً إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يموقها عائق ، ومعتدلة بين إفراط وتفریط ، فإن العائق يستثير المقاومة أو يبطل العمل وفي كلا الحالين يسبب ألماً ، وكذلك الإفراط يعقبه ألم لأنه يجهد القوة وقد يفسدها ، والتفریط قد يعدل عدم الفعل أو فعلاً ضعيفاً جداً وفي كلا الحالين لا يحدث لذة . إذن ليست اللذة شيئاً متايراً من الفعل ، ولكنها عبارة عن كمال الفعل تنضاف إليه كالنضارة إلى الشباب ، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع ، فلا يجوز القول بالإطلاق إنها حسنة أو إنها رديئة . غير أنها بعد حصولها أول مرة تصير

(١) ٨ م ف ٢ — . وعلى ذلك تحليلات كثيرة لا يتسع لها هنا المقام .

(٢) ٧ م ف ١٢ إلى نهاية المقالة وم ١٠ ف ١ — .

موضوعاً للشهوة ، وغاية تجمل الفعل أشهى وأحب لأنها هي مشتهة ، وتبعث فينا النشاط فتزدد الفعلة على وجه أحسن ، بحيث أنها بعد أن كانت معلول الفعل تصير علته كماله . فمن هذه الناحية أى من حيث صيرورة اللذة غاية متباعدة من غاية الفعل ، يتعين على العقل ملاحظتها وتديرها ، لأنها إن طلبت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية فصارت رديئة . ولكن الأفعال هي التي توصف أولاً بالخير أو بالشر ، واللذات تابعة لها ، فاللذة الحسنة أو اللذة تنشأ من الفعل الفاضل ويتذوقها الرجل الفاضل وحده معرضاً عن اللذة الكاذبة التي يطلبها الرذيل . فما هي الأفعال أو ما هو الفعل الكفيل بأن يكمل طبيعتنا ويحلب لنا اللذة القصوى أو السعادة ؟

ب — رأينا أن السعادة يجب أن تكون الفعل المطابق لأشرف فضيلة . وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظرى لأنه أشرف جزء فينا وموضوعه أشرف الموضوعات أعنى الموجودات الدائمة الثابتة . والنظر هو الفعل الذي نستطيع أن نزاوله زمناً أطول من أى فعل آخر ، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة قهء ودواماً ، وهو محبوب لذاته بينما سائر الأفعال مرتبة لأشياء أسمى منها . إن العقل يشغل مكاناً ضئيلاً ، ولكنه يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة . فلا ينبغي أن تتبع قول القائلين إتنا بشر وإنه يجب أن قف فكرنا عند الأشياء البشرية ، بل يجب أن تتعلق بالحياة الدائمة بقدر اللستطاع ، وأن نيزل كل جهد لكي نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا ، فإنها هي أسعد حياة . أما حياة الحكمة العملية فهي حياة المركب الإنسانى لا حياة العقل الجرد ، وهي مفتقرة للغير وللخيرات الخارجية كموضوع لأطفالها ، والعقل فى غنى عن أولئك جميعاً . وهي توفر سعادة يمكن تسميتها سعادة إنسانية ، ولكنها سعادة ثانوية نطلبها لأننا لسنا عقلاً صرفاً فلا نستطيع أن نحيا حياة نظرية باستمرار ، ولأنها تساعدنا على البلوغ إلى الحياة

النظرية بفهرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل . — ويقول أرسطو : إن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة ، فإنهم لما كانوا عقولاً مفارقة فليس يضاف إليهم فضائل خفية أو فنية . وإن الإنسان إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهي هو العقل ، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً ، فسماعته به ناقصة ، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ حياته بأكلها^(١) . ولا يذكر أرسطو أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن . وإذن فالإنسان قد فاته غايته بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك في مذهب الفاتية ! هنا نفس النقص في أساس الأخلاق : إذا كانت القوة مرتبة للفعل وكان العقل مرتباً للموضوع فلم أنكر أرسطو على أفلاطون إقامته مثال الخير غاية للحياة وموضوعاً للتأمل السعيد ؟ وإذا كان هذا التأمل هو سعادة الإنسان وكان لا يتحقق تماماً وباستمرار إلا للعقل المفارق ، أفليست تقتضى الفاتية أن تتحقق سعادة الإنسان في حياة أخرى ؟ بلى ، وإن هذا لبرهان قوى على الخلود كان أرسطو اصطنعه من غير شك لولا ما قام عنده من صعوبات بعدد العقل الإنساني والله قصدت به عن مجازاة أفلاطون في صعوده ، وجنحت به إلى القناعة بسعادة ناقصة أيما نقصان .

الفصل السابع

السياسة

٧٥ — الأسرة :

١ — كتاب السياسة من الكتب المطولة وهو يقع في ثمانى مقالات يرجع ترتيبها المؤلف إلى القرن الأول قبل الميلاد على أقل تقدير ، ولكن هذا الترتيب موضع نقاش بين العلماء . ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس تنفلت موضوعاً طويلاً : (١) المقالة الأولى في تدبير المنزل ، وهى مقدمة لدراسة الدولة — (٢) المقالة الثانية في الحكومات المقترحة على أنها مثلى وفى أكثر الدساتير اعتباراً — (٣) المقالة الثالثة في الدولة وللواطن وفى تصنيف الدساتير — (٤) المقالات الرابعة والخامسة والسادسة فى الدساتير الوضيعة — (٥) المقالتان السابعة والثامنة فى الدولة المثلى . — وجميع هذه المقالات ما خلا الثانية ناقصة أو مشوهة وفيها تكرار كثير وتفصيلات طويلة فى كل شكل من أشكال الحكم ، ونحن نقتصر هنا على بعض النقط الهامة .

ب — كيف تتكون الجماعة السياسية ؟ أما من حيث الزمان فإن أول جماعة هى الأسرة والنرض منها القيام بالحاجات اليومية . وتليها القرية وهى اجتماع عدة أسر لتوفير شيء أكثر من الحاجات اليومية ، ولا يذكر أرسطو هذا الشيء ، ويمكن القول إن القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل وإرضاء حاجات أكثر تنوعاً وبمجاية أتم من غارة الإنسان والحيوان . والدور الثالث اجتماع عدة قرى فى هيئة تامة هى المدينة أرقى الجماعات تكفى نفسها بنفسها وتضمن للأفراد

ليس فقط العاش بل أيضاً العاش الحسن — وهذا هو فصلها النوعي . فهمه المدينة توفير الأسباب لكي يبلغ أفرادها سعادتهم ، وهذه الأسباب مادية وأدبية ، والأولى خاضعة للثانية لأن سعادة الإنسان خلقية عقلية . فالعاش الحسن يشمل شيئين : العمل الخلقى والعمل العقلى . من الوجهة الأولى تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل وتقدم لهم فرصاً أكثر لمزاولة هذه الفضائل فى العلاقات الاجتماعية المتعددة ، ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلى بما تسمح به من تقسيم أكثر واتصال العقول بعضها ببعض . والحالة التى يزدهر فيها العمان الخلقى والعقلى هى حالة السلم والرخاء والفراغ ، وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول عليه ، ولا تبرر بحق الفتح إلا إذا شهرت على شعوب وضيفة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير . فلا تطلب المدينة الحرب لنتائج فتكون حربية كأسبرطة ، ولا التفتى لذاته فتكون تجارية تبنى السفن وتغزو البلاد . إن قيمة المدينة تقاس بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير . — ويتبين مما سبق أن المدينة وإن كانت آخر الجماعات من حيث الزمان إلا أنها الأولى من حيث الطبيعة والحقيقة ؛ كما أن الكل أول بالإضافة إلى الأجزاء لأنه علمها الثابتة وشرط تحققها على أكمل وجه . وقد رأينا أن المدينة شرط ترقى الفرد وتحقيق جميع قواه . فإذا كانت الهيئات الأولية طبيعية كانت المدينة طبيعية كذلك لأنها غايتها جميعاً . ويلزم من هذا أن الإنسان حيوان مدنى بالطبع ، « والنزى لا يستطيع أن يعيش فى جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفى نفسه بنفسه فهو إما بهيمة وإما إله » . وإذن فليست المدينة وليدة العرف كما يدعى السوفسطائيون ، ولكنها قائمة على الطبيعة الإنسانية النزاعة إلى كمالها ، وليس القانون حداً صرفياً للحرية ، ولكنه وسيلة توفير الحرية ، فيه

نجاة الأفراد من القوضى والقناء ^(١).

ح — وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد . الرجل رأس الأسرة لأن الطبيعة حبته العقل الكامل فإليه تعود أمور المنزل والمدينة . أما المرأة فأقل عقلاً وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها للمشاركة في الجندية والسياسة وإنما وظيفتها العناية بالأولاد والمبتذل تحت إشراف الرجل . ويرجع إلى العبد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة ؛ ويعتبر أرسطو الرق نظاماً طبيعياً ويحدد العبد بأنه « آلة حية » و « آلة للحياة » ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر ، والعبد آلة « منزلية » أى أنه يماون على تدبير الحياة داخل المنزل ولا يعمل في الحقل أو في المصنع ؛ من هو العبد ؟ الطبيعة هى التى تعينه : إن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد فى الطبيعة بأكلها ، هو مشاهد بين النفس والجسم . بين العقل والزروع ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، وكلما وجد هذا التقابل كان من خير المتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدنى . والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قابلي الذكاء أقوياء البنية ، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية ، وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً ، ومن هم عبيد طبعاً : « إن شعوب الشمال الجليدى وأوروبا شعبان ، لهذا لا يكدر أحد عليهم صفو حريتهم ، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة ، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم . أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ، ولكنهم خلو من الشجاعة ، لهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد . وأما الشعب اليونانى فيجمع بين الميزتين : الشجاعة والذكاء ؛ كما أن بلده متوسط الموقع ، لهذا هو يحتفظ بالحرية ، ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع » . إذن فالليونانى سيد حر ،

والأجنبي (البربرى) عبد له . ولا يستعبد اليونانى أخاه بأى حال ^(١) . — هذه فكرة « الشعب المختار » فلها أرسطو أولية كلية ضرورية ، ولم يستطع أن يسمو فوق عرف عصره فيفطن إلى أن اللهو قلب ، وأن المزاي تققد وتكتسب ، وأن الأنظمة تتحول ، بل لم يستمسك بمذهبه هو أن الماهية واحدة ثابتة وأن العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هذه الهوة . إن العبد إنسان وهذه الصفة تتعارض مع اعتباره مجرد آلة حية ، وتفاوت الناس خلقاً وذكاء لا يخلق أنواعاً جديدة ولا يخرج جزءاً من الأجزاء عن نوعه وطبيعته . — على أن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو : منها قوله إن التمايز بين الحر والعبد ليس واضحاً دائماً وإن ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط أبيه ، فإن لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع وافتتح أمامه باب العتق ، وأرسطو نفسه لما حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى بعتق عبيده . اعتبار آخر هو أنه لا يقر الاستعباد بالفتح لأن هذا الاستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة ، وليست القوة مرادفة دائماً للتفوق الأدبى ولا تستطيع القوة أن تقلب وضع الطبيعة فالحر حر رغم القوة . وإذا افترضنا الغلبة ناتجة عن مزاي ذاتية فقد لا تكون الحرب عادلة فيسقط حق الاستعباد ، ولما كان الرق ناشئاً فى معظمه من الحرب فهو ممقوت طبعاً . اعتبار ثالث هو أن أرسطو يرى مصالح السيد والعبد واحدة ، ويوجب على السيد أن يحسن استعمال سلطانه وأن يتفاهم مع العبد قبل أن يأمره ، بل أن يكون صديقاً له بقدر ما تسمح الحال . اعتبار رابع وأخير أن الرق عند اليونان كان فى الأكثر بريئاً من القضايع التى شائته عند الرومان وفى العصر الحديث ، فلم يكن لأرسطو أن يفر منه مثل قورنا .

٥ — والأسرة بحاجة للأثروة ، وتحصل الثروة على نحوين : الواحد طبيعى هو جمع النتائج الطبيعى اللازم للحياة ، وينقسم إلى ثلاثة أنواع : تربية الحيوان

والقنص والزراعة — والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرضنة (أى صيد الرقيق) وقطع الطريق وصيد السمك والطيور وسائر الحيوان . والنحو الآخر صناعى هو المبادلة وينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع : التجارة برية وبحرية والقرض والأجر . وتنشأ المبادلة من قلة الإنتاج فى أشياء وزيادته فى أشياء ، فتضطّر الحال إلى الاستيراد والإصدار ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزاً للمبادلة . ولكن الناس لا يلبثون أن يتخذوا النقد غاية فيصير الإنتاج غاية كذلك لاوسيلة لإرضاء الحاجات الطبيعية ، فتضطرب الحياة الاجتماعية إذ تبطل غايتها أن تكون السعادة بالفضيلة وتقلب الغاية اللذة ويصبح من المستحيل ، وقد تحولت الوسائل غايات ، تعيين غاية قصوى للوسائل وتعيين حد لتحقيق الثروة . تبهماً لهذا النظر يقول أرسطو إن مبادلة أشياء بأشياء طبيعية ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة . أما مبادلة الأشياء بالمال أى التجارة فهى غير طبيعية لأنها تتجاوز لحد الضرورى للحياة وطلب للثروة إلى غير حد . وأما الربا فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحقيق الثروة لأنه مبادلة للمال — وهو اختراع غير طبيعى — لا بالأشياء — وهى طبيعية — بل بالمال نفسه . إن « القائدة » تنتج من حقل أو من ماشية ، أما المعدن فلا يمكن أن ينتج أو أن يلد ، والربا قد نابع أو مولود من قد هو فى الحقيقة عقيم وهذا مخالف للطبيعة ^(١) . — ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة بل القرض المنفق فى غير سبيل الإنتاج ، وهو على كل حال يبين فى ما تقدم عن قهوره من الطمع فى اكتساب الثروة وعن إشاره معيشة قداماء اليونان القائمة على الملكية المقاربية لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة وأنقى لأسباب النزاع فى الداخل والحرب فى الخارج .

٧٦ — المدينة :

١ — في المقالة الثانية يستعرض أرسطو ما تصوره المفكرون من حكومات مثلى ، وما عُرف من المسااتير والشرائع للمنازة ليستخلص أحسن الآراء على حسب عادته . ويبدأ بنقد جمهورية أفلاطون فيذكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحى في سبيلها بالأسرة والملكية . إن الوحدة الحقيقية هي للفرد أما الدولة فكثرة ، وكثرة منوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون . وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف ، فالغائهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعاً ومستحيل التنفيذ . وليست المرأة مساوية للرجل ، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر إلا قياس مع الفارق ، فإن للإنسان منزلاً وليس للحيوان منزل . وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد ، وهذه تؤدي إلى تزواج الأقارب ، وإلى انتفاء المحبة والاحترام فإن الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد ، وإن يجد أحداً يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم ، وإن يشعر هو بعواطف الابن . هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية ولم يعمل أحد على كشفها ، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين فتنتفى الشيوعية . — أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوئ ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضاً . وهما قتلان الرغبة في العمل ، فإن الإنسان لا يعنى عادة بغير نفسه وأهله ويتواكل فيها يختص بالصالح العام . ثم إن الشعور بالملكية مصدر للذة لأنه نوع من حب الذات . واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف وللإضافة ، مصدر آخر للذة وفرصة لفعل الفضيلة كالسخاء والغفة ، فإن للمدم لا يستطيع أن يسخر ولا أن يسمى حرمانه المكروه عفة . وليست تنشأ الخلافات من الملكية

الخاصة لأنها خاصة بل لفساد الناس ، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بمنّا في نتائجها
فدروس من عنده أكثر على من عنده أقل ، فتلقى حسنات الملكية والشيوعية
وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة لا تعلوه إلى الإثراء الإثراء .

ب — أما الحكومة فتختلف أشكالها باختلاف الغاية التي ترمى إليها وعدد
الحكام . فمن الوجهة الأولى الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ،
وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة . فيخرج لنا جنسان تحتها أنواع
تصين من الوجهة الثانية أى بحد الحكام :

الحكومات السالطة	الحكومات الفاسدة
١ — الملكية	١ — الطغنيان
٢ — الأرستقراطية	٢ — الأوليغركية
٣ — الديمقراطية	٣ — الديماغوغية

فالمملكة حكومة الفرد الفاضل العادل . والأرستقراطية حكومة الأقلية
الفاضلة العادلة . والديمقراطية حكومة الأغلبية الفقيرة تمتاز بالحرية والمساواة واتباع
دستور . أما الطغنيان فهو حكومة الفرد الظالم . والأوليغركية حكومة الأغنياء
والأعيان . والديماغوغية حكومة العامة تتبع أهواءها المتغاية . — وتبدو الملكية
لأول نظرة أنها الحكم الأمثل ، ولكن الفرد المميز بالفضل لا يوجد إلا نادراً ،
أو لا يوجد أصلاً . والملك يرغب طبعاً في أن ينتقل سلطانه إلى أعقاب ، وليس
هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم . والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى
الإسراف ، وللك حرس خاص ، فمن السهل عليه أن يستبد اعتماداً على قواته .
ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينه فهو مفتقر دائماً لمعاونين يشاركونه
في مباشرة الحكم ، وإذن فلم لا توضع هذه المشاركة من الأصل بدل أن تترك
لإرادة فرد واحد ؟ والواقع أن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم

فضلاً ، ولكن الأرسقراطية غير ممكنة التحقق كذلك ^(١) . أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام ، فزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ، ولكن كثيراً من المخاطر تهدد هذا النظام — وهنا يردد أرسطو نقد أفلاطون ^(٢) .

ح — كيف تكون إذن الحكومة للنلى ؟ الحق أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، لذلك لا يمكن إثبات أحدها واعتباره كاملاً ، فيجب أن نطبق هنا المبدأ الذى اعتمدناه فى الأخلاق وهو « أن خير الأمور الوسط » وأن نجد طبقة من الشعب هى مزاج من ضدين ووسط بين طرفين : هذه الطبقة هى الوسطى ، ويسمى أرسطو « بوليتية » أى الدستورية ، وهى مؤلفة من أصحاب الثروة المقاربة للوسطية يعيشون من علمهم ولا يملكون فراغاً من الوقت ، فلا يقدون إلا الجلسات الضرورية ويخضعون للدستور . حكومتهم مزاج من الأوليغركية والديمقراطية مع ميل إلى هذه . وكما أكثر عددهم استطاعوا مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور . ولا خوف أن يتحد خصومهم عليهم فإنهم لما كانوا وسطاً كانت المسافة بينهم وبين كل ضد على حدة أقرب منها بين ضد وآخر ، لذلك يثق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده . — هذا مع اعتراف أرسطو أن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب . فهو لا يبنى دولة نظرية ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع . وهو يأخذ على الذين عالجوا هذه المسألة قبله أنهم توهوا أشكال الحكومة أنواعاً ثابتة ، والواقع أن لكل نوع أصنافاً تبعاً للظروف وليس هناك ديمقراطية أو ليغركية واحدة جعيناها ، بل ديمقراطيات وأوليغركيات

(١) م ٣ ف ٦ إلى آخر المقالة . (٢) م ٤ ب أ كلها .

بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعاً (وهم أميل إلى الاعتدال) أو صناعاً (وهم أميل إلى التطرف) أو تجاراً ... وبحسب ما تكون الأقلية ممتازة بالثروة المكتسبة أو الموروثة أو بالحسب . فهؤلاء الفلاسفة يردون التنوع الحقيقي إلى وحدة مجردة ، لذلك تراهم يبعثون عن الأحسن بالإطلاق لا عن أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الأحوال ، ونجدهم يشعرون بالإطلاق لا بالإضافة إلى شكل الحكومة فإن القوانين تختلف حتى باختلافه .

٥ — والشروط الكافية بعلاج المدينة ترجع إلى الثلاثة الآتية : الأول خاص بعدد الأهالي وقد كان أرسطو يرى كأفلاطون أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية وأن كل مجموعة أوسع (كالامبراطورية الفارسية أو القديونية) ففى مركب غير متجانس ، وأن الناية من الاجتماع الحياة الفاضلة لا الأثراء والغلبة بكثرة العدد . فيجب ألا يتقص العدد عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها ، وألا يمدو حداً أقصى نستطيع أن نهدره بمائة ألف مع المبانة ، وإلا تضر الحكم الصالح واختل النظام ؛ فإن المواطنين لكي يحسنوا تدبير الشؤون وتوزيع المناصب حسب الكفاية يجب أن يعرف بعضهم بعضاً حق المعرفة ، أما إذا تعاضم عددهم فإن الأمور تجري اتفاقاً . ولاستبقاء عدد الأهالي فى المستوى اللائق بقول أرسطو بالاجهاض قبل أن يصير الجنين حاسماً وبإعدام الأطفال المشوهين ، مع أن الإيمان بالنفس كان خليفاً أن يعدل به عن هذين القولين فإن الجنين إنسان بالقوة والنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعاً ، فالحيولة دون تكامل الجنين منع خير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم ؛ ثم إن لطفل المشوه نفساً خيابة جديرة بالاحترام . — الشرط الثانى خاص بمساحة المدينة فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بمجالات الأهالي وتوفر لهم حياة مبهلة دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف ، ويجب أن تكون منيعة ضد الأعادى سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التمرين ، ويجب

أن تقسم بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم حصتان واحدة قريبة من المدينة وأخرى قريبة من الحدود مع مراعاة العدالة في القسمة فتكون لجميع المواطنين مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها . ومع أن أرسطو يعارض الإشتراكية فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكاً للدولة تنفق منه على الهياكل والآداب المشتركة فتقرب بهما بين المواطنين وتستبقى وحدة الدولة . — الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة وهي ثمان : الزراعة والصناعة والتجارة والجند (للحرب الدفاعية) والطبقة الفنية والسكينة والحكام والموظفون . لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاية خاصة بحيث لا يقوم بعضهم مقام بعض . وليسوا جميعاً « مواطنين » فإن المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار المشترك في سياسة الدولة مشاركة فعلية ، هو جندي في شبابه حاكم في كهولته كاهن في شيخوخته ، فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة ، لا يزال عملاً يدوياً أصلاً ، فإن العمل اليدوى فضلاً عن أنه يعرّفه عن سياسة الدولة لا يليق بالرجل الحر . إذ أنه يشوه هيئة الجسم ويجعل صاحبه خاضعاً له ولما يعود عليه من أجر أو منفعة فيحط من قدر النفس ويسلبها الكفاية لإتيان أفعال فاضلة جميلة مستنيرة ؛ حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضاها أفعالاً جسمية : أليس العزف بالناي يفسد تناسب الوجه ؟ وحتى العمل العقلي إذا كان صادراً عن طلب المال (كما هو حال السوفسطائيين) فإنه يحرم صاحبه الفراغ وحرية التفكير . وجملة القول للمواطنين طبقة مختارة تحاول أن تحقق للنيل الأعلى للإنسان كما رسمته « الأخلاق » ، وهم عماد الدولة ، وعلى الدولة أن تعنى بهم خاصة فلا تترك أمرهم للأولدين بل تمهدهم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلة^(١) . فكان أرسطو يعود إلى فكرة « الحراس » عند أفلاطون بعد تنقيحها وجعلها أقرب إلى التنفيذ . والفيلسوفان

متشبعان بفكرة الترتيب والنظام ومتقنعان بأن العقل مصدر النظام ، والرأس
في كل شيء .

٧٧ — خاتمة الباب الثالث :

١ — « من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة النال ، وأنها
لا تنال إلا تدريجياً بتعاون المجهود بحيث أن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد
لا يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤدي نتائج خصبة . ومن العدل أن نحمد ليس
فقط المفكرين الذين نشاطهم آراءهم بل كذلك للذين عرضوا تفسيرات سطحية
لأنهم هم أيضاً شاركوا في إقامة العلم وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية »^(١) . فكم
يجب أن نحمد لأرسطو بمجهود العظيم في إقامة العلم ومساعدته التي لا تدانها
مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية أجيالاً متطولة ! كل من عانى التفكير يعلم مقدار
صعوبة الحد والتعريف والبلوغ إلى الحقيقة ، وقد أعطانا أرسطو حدوداً وتعريف
لا تحصى في جميع فروع المعرفة وهدانا إلى حقائق لا تقدر : صنف العلوم واشتغل
بها علماً علماً ، فكان المعلم الأول في كل علم منها ، وخلف لنا كتباً كانت ولا
تزال أصولاً لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين .

ب — ولم يكن المدرسته في الزمن الأول فخوراً يذكر ، وكانت متهمة بالميل
إلى مقدونية ومضطهدة حتى اضطر تاوفراسطوس إلى الرحيل عن أثينا بسد أن
ترأس المدرسة من سنة ٣٣٢ إلى ٢٨٧ إذ كان قد بلغ الخامسة والثمانين . وكان
أكثر اشتغاله واشتغال إخوانه بالعلوم الطبيعية وتاريخها يوحى أرسطو وإشرافه ؛
فما يذكر من كتب تاوفراسطوس « آراء الطبيعيين » و « تاريخ النبات »

(١) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ١ .

وأبحاث في العرق والتعب والسيارات والإغواء والشلل ، والرياح وعلامات الجو والأحجار والنار وغيرها لم يصل إلينا غير عناوينها ، ورسائل في المنطق وعلى الخصوص في القضايا للوجهة والأقيسة الشرطية ، ورسائل في الفلسفة الطبيعية والإلهية وفي السياسة والخطابة ، وله كتاب مشهور في الآداب العالمية هو كتاب « الأخلاق » ، أى وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية ، وكتابات أدبية كانت موضع إعجاب المتقدمين . — ومن إخوانه « أوديموس » مؤسس فرع المدرسة في رودس وضع كتاباً في تاريخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف هامة جداً لتاريخ هذه العلوم ، و « مينون » أرخ الطب ، و « فانياس » أرخ الشعر وللدارس الديمقراطية ، و « ديقارخوس » أرخ المدينة اليونانية ، ووضع كتاباً في الجغرافية اسمه « سياحة في الأرض » ، و « أرسطوقسانس » كتب في تاريخ الموسيقى ، وفي الآلات الموسيقية ، وفي مبادئ الألمان . وأشهر رجال الجيل الثانى استراتون اللبى السابق خليفة ثاوفرسطوس على المدرسة مدة ثمانى عشرة سنة (توفي حوالى ٢٧٠) ، وكان قد قفى زمناً في الإسكندرية ببلاط بطليموس سوتر (من سنة ٣٠٠ إلى ٢٩٤) يؤدب ابنه فيلادلف . ذهب فى بعض المسائل الطبيعية منهجاً هو أقرب إلى ديموقريطس منه إلى أرسطو فقال بالخلاء وأنكر الأمكنة الطبيعية وقال إن النفس هواء وقد حجج أفلاطون فى خلودها وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف ^(١) .

(١) وكانت المدرسة نهضة فى القرن الثانى الميلادى ، وظهرت شروح على كتب أرسطو كان لها أثر كبير فى إنعاش فلسفته (٩٨) .

الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

٧٨ — تمهيد :

١ — في هذا الباب نجمل القول في الحركة الفلسفية من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعده . نعود إلى ذلك الوقت الذي تفرق فيه أصحاب سقراط لنؤرخ مدارس تأثرت به وأسّيت باسمه . عاصرت الأكاديمية والواقيون وعارضتهما فهدت السبيل لمدارس البور الثالث والأخير من أحوار الفلسفة اليونانية ، وهو دور امتاز بانتشار الثقافة اليونانية في بلدان البحر المتوسط بعد وفاة الإسكندر وتجزء ملكه ، فتعارف فيه العالم اليوناني والعالم الشرق وتأثر كل منهما بالآخر وشارك الشرقيون ولاسيا الساميون منهم في العلم والفلسفة ، وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة في مقدمتها الإسكندرية وبرغاما ورودرس مع بقاء أثينا مركز الفلسفة ، ولكنه دور تناقص فيه الإبداع الفاسفي وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة مع عناية خاصة بالأخلاق تبعاً لموقف سقراط والفكرة الأساسية عند أفلاطون ، فجدد أميقوروس مذهب ديموقريطس ، وجدد الرواقيون مذهب هرقليطس ، وكان العقول قد شاخت والنفوس تراخت فضفت الثقة بالعقل ونبت مذهب الشك طغى على الأكاديمية ؛ إلى أن خلصتها منه نهضة لم تلبث أن تلاشت . .

ب — ولهذا البور فضل كبير على العلوم والصناعات فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من أخصب عصور العلم القديم نشأ فيه إخصائون عنوا بتحصيل المعارف

المروثة وتهذيبها والزيادة عليها ، وتوالى العمل على هذا المنوال إلى نهاية العصر القديم . نذكر في الرياضيات من رجال هذا القرن الثالث : أفليدس (٣٣٠ — ٢٧٠) صاحب « مبادئ الهندسة » جمعها ورتبها وعلم بالإسكندرية ، وأرشميدس السراقوصي (٢٨٧ — ٢١٢) جاء الإسكندرية في شبابه ولكنه قضى معظم حياته في وطنه ، كان يجمع بين النظر والعمل ، له أبحاث عويصة في الرياضيات ، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربية ومرايا محرقة وآلة سبائية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة . وأرسطرخوس الساموسي القلبي الكبير قال إن الشمس مركز العالم (١٤ ب) . ومن رجال القرن الثاني لليلاد ثاون الأزيمري وأفلادبوس بطليموس عرضا العلم في الصورة التي كان قد بانغ إليها في عصرهما ، والثاني مشهور بكتاب « المجسطي » (بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء) وهو أول كتاب دُون كل فروع علم الفلك القديم ، نقل إلى العربية ، وكان المرجع الأكبر في هذا العلم ، واللفظ اليوناني « مجسطوس » يعنى العظيم وترجمة العنوان الكامل « التمهيد التلميضي العظيم »^(١) . — وتقدم الطب كذلك ، ورجاله فرق : منهم العقليون أتباع أبقراط ، ومنهم التجريبيون ، ومنهم الإسخابيون ، وأشهر هؤلاء جالينوس البرغاني (القرن الثاني لليلاد) اشتغل أيضاً بالمنطق ، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (٥٠ ب) ، ولخص محاورات أفلاطون ، ونقل السريان والإسلاميون تلخيصاته . — وتقدمت الجغرافية بالرحلات ، وأشهر رجالها استرابون وأبليمنوس الكبير . — وشاع التنجيم والسحر بين العلماء والفلاسفة . وبالجملة تكونت العلوم في هذا الدور وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والبربيون إلى النهضة الحديثة .

(١) انظر تليو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٢١ — ٢٢٤ .

الفصل الأول

صغار السقراطيين

٧٩ - ثلاث مدارس :

١ - من أصحاب سقراط (٢٧ - و) جماعة علموا في حياته أو بعد مماته وكتبوا « مصنفات سقراطية » أجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصى لفكره ، مع ادعائهم جميعاً صدورهم عنه . أشهرهم ثلاثة : أقليدس مؤسس المدرسة الليفلارية ، وأنتستانس مؤسس المدرسة الكلية ، وأرسنبوس مؤسس المدرسة القوربنائية . وظلت مدارسهم قائمة إلى منتصف القرن الثالث بل إلى ما بعد هذا التاريخ ، ومع ذلك لم يعطنا من كتبهم الكثيرة سوى شذرات قليلة ، ونذرت الأخبار عنهم حتى ليتعذر تصوير أشخاصهم ورواية آرائهم بشيء من الدقة والتفصيل . وقد اصطلح على تسميتهم بصغار السقراطيين أو أنصاف السقراطيين على تقدير أن أفلاطون هو السقراطى الكبير والسقراطى الخالص . ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول : أما أن أفلاطون أعلام قدرأفهمنا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا كلها وضاعت كتبهم ، وأما أنه السقراطى الحقيقى فمن أين لنا أن نتألم سقراطى الذى ذكرها أفلاطون ؟ ونحن لا نرى بأساً بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد وأوصد دوننا كل سبيل لأنصافهم إن كانوا يستحقون الإنصاف . وأغلب الظن أنهم لا يستحقون ، فإن ما بقى لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم مارسوا النقد السلبى المعروف عن السوفسطائيين ، وأفلاطون وحده أقام مذهباً إيجابياً فهو كبير وهم صغار . ثم إن الصورة التى بقيت للإنسانية عن سقراط

هى تلك التى رسمها أفلاطون ، فبالقياس إليها وبالإضافة إلى حالة علمنا بهم ، أفلاطون السقراطى الكلى وهم أنصاف سقراطيين .

٨٠ — أفليدس والمدرسة الميغارية :

١ — عاد أفليدس إلى وطنه ميغارى وأنشأ مدرسة اشتهرت بالجلد . ولحق به بعض الإخوان منهم أفلاطون ، وكانت تربطهما صداقة متينة ، فأحسن وفادته . وقد مر بنا أن أفلاطون قضى هناك ثلاث سنين ولا شك أنه تأثر بالجلد الميغارى . كان أفليدس قد تلقى فى أول أمره للذهب الإيلى بما فيه من جدل عند بارمنيدس وزينون ، ثم عرف الحركة السوفسطائية ، فجاء مذهبه مزيجاً من الإيلية والسقراطية مع ميل كبير إلى السفسة . جمع بين الوجود البرميندى والخير السقراطى مطلب الإرادة وقاعدة الأخلاق فقال : إن الوجود واحد والخير واحد كذلك ، وما ليس خيراً فلا وجود له ، أو — على حد تعبير أرسطو — الوجود والخير متساوقان ، فالوجود خير والخير وجود . ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة فيقال له الله أو النية أو العقل . ويبدو الوجود فى ماهيات مختلفة هى مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلا فى الفكر . أما إذا اعتبرناها حقيقية امتنع كل قول وكل حكم لأن وضعها فى الحقيقة يجعلها منفصلة متباعدة ثابتة ، فكيف تحمل واحدة على أخرى ؟ كذلك تتمتع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها . فالحكم لنو والحركة وهم والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء . — فأفليدس إيلى عالم مذهب بارمنيدس بما أخذ عن سقراط من أقوال فى المعنى الكلى والماهية والحكم والخير . وهو إيلى كذلك فى منهجه إذ يقال إنه كان يقلد زينون فيمتد على برهان الخلف وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها

من محالات دون التعرض للمقدمات ، والجلد السقراطى قائم على الاستقراء بالأمثلة ومهاجمة مقدمات الخصم .

ب — وخلفه أو بوليدس اللطى ، وكان خصماً عنيداً لأرسطو استخدم برهان الخلف ووضع حججاً من طراز حجج زينون يلوح أنه قصد بها إلى معارضة المنطق الأرسطوطالى وعلى الخصوص مبدأ عدم التناقض الذى يقضى بأن المسألة الواحدة لا تحتل الإيجاب والسلب فى آن واحد ، ولكنه تناسى الشرط الذى أضافه أرسطو بقوله « ومن جهة واحدة » فجاءت حججه أغاليط مكشوفة : منها قوله : إذا قلت إنك تكذب وكنت صادقاً فى قولك فأنت كاذب وصادق فى آن واحد . ومنها : من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه ، وأنت لم تفقد قرنين ، إذن فلك قرنان . ومنها : إذا تقلم أبوك إليك وكان مقنعاً فأنت لا تعرفه ، إذن فأنت تعرف أباك ولا تعرفه فى آن واحد . ومنها سؤاله : كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قح ؟ فإن الحبة الواحدة ليست كومة ولا الحبتان ولا الثلاث ، فتبى يصح أن يقال كومة مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة ؛ — أو كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقال إنه أصلع ؟ — وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع . ويذكر له غير ذلك من « الفكاهات المنطقية » .

ح — وجاء بعده أستيليون الميغارى ، نحاً نحوه فأصاب إقبالاً كبيراً إذ يقال إن تلاميذ ثاؤفرسطس وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون إليه ويستمعون لدروسه . وقد وجه هذه لنظرية المثل الأفلاطونية معتمداً على برهان الخلف أيضاً ، وذكرت له حجج منها : ليس مثال الإنسان فلاناً أو فلاناً ، ولا متكاملاً مثلاً أو غير متكامل ، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذى يشكلم إنسان ، إذ أنه لا يطابق المثال . حجة أخرى : مثال البقل قديم فليس هذا الذى تعرضه

على بقاء من حيث أنه غير قديم . حجة ثالثة : إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان ، وكان هذا الشخص في ميقارى ، فيلزمك القول إنه لا يوجد إنسان في أثينا من حيث أن المثال واحد لا يتعدد . — وعرض لمسألة الحكم فذهب إلى أن التفكير بثمان محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون وأرسطو يؤدي إلى امتناع الحكم ، لأن الحكم في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل « إن الفرس يلدو » و « إن الإنسان طيب » ، وهذا يعنى أن كلاً من الفرس والإنسان هو شيء آخر غير ذاته . وإذا قلت إن الطيب هو بالفعل نفس الشيء الذى هو إنسان لم يسغ لك إضافة الطيب إلى النبوءة مثلاً أو إلى النداء . — والخلاصة أن الليفاريين عنوا بالنقد ولم ينعوا بالإشياء ، فلم يمتازوا عن السوفسطائيين فى شيء .

٨١ — أنتستانس والمدرسة الكلبيية :

١ — ولد أنتستانس فى أثينا ، وتلمذ لنورغياس فنشأ على السفسطة . ثم عرف سقراط وزمه . وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم ، وكان يجتمع بتلاميذه فى مكان اسمه « الكلب السريع » ، فأطلق عليهم اسم الكلبيين . ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر لمباحثهم وغرابة أطوارهم ، فقد كان أنتستانس ممججاً بتواضع سقراط وبساطة معيشته وحرية قوله ، فأسرف فى محاكاته وأسرف تلاميذه . كانوا يشترطون للانضمام لزمريهم أن يعطى للريد عن خيرات الدنيا ، وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية ، فيلبس لباس عامة الشعب ، ويرسل شعر الرأس واللحية ؛ ولما تنير الزى الشعبى بتأثير اللقدونيين احتفظوا هم بزيمهم فكان دلالة عليهم . وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجرباب فوق ظهورهم ويطوفون فى التماس قوتهم كالشعاذين المحترفين أو كرهبان الهند ، وليس لهم من مأوى غير المعابد

والأمكنة العامة الأخرى . وكان فيهم كثير من الشفوذ ، مثل أن يقف الواحد منهم عارياً تحت المطر في برد الشتاء أو يمكث في شمس الصيف الحارقة ليظهر قوة احتماله — وما إلى ذلك . كانوا يشئون المجالس ، ويتطلقون على الموائد ، فيجابهون الحضور بقائضهم في قول جرىء إلى حد البذاءة ، لا يستحيون ولا يفرقون بين اللقائات بل يدعون أنهم في كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله تروس هي ملاحظة العيوب والتشهير بها ، ويتخذون من اسمهم تشبيهاً فيقولون إنهم حراس القضيطة ينبحون على الرذيلة كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر .

ب — وأتستأنس إمامهم في آرائهم وسيرتهم . وإذا أخذنا بشهادة أفلاطون وأرسطو لم نصف إليه مقدرة فلسفية خاصة ، فقد وصفه الأول « بالشيخ البليد العقل » ووصفه الثاني بأنه « رجل فظ أحق » . تكلم في للماهية فأنتكر أن تكون كلية وقال « إنى أرى فرساً ولا أرى الفرسية » ، فالماهية عنده فردية غير متجذرة ، يعبر عنها بلفظ مفرد لا يجد مركب من لفظين أو أكثر . وعلى ذلك يستحيل الحكم والمجدل والخطأ : أما الحكم فلأنه يستحيل تصور شيء إلا بتصور هذا الشيء نفسه ، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه ، فإن للماهية إما أن تكون بسيطة فلا تجد بل تشبه بشيء آخر ، وإما أن تكون مركبة فتذكر عناصرها ، والعناصر لا تجد بل تشبه بفهرها ، وفي كلا الحالين تعرف للماهية باسمها أو باسم ماهية تشبهها — وكان يقول بهذا اللحن : « بداية كل تعليم دراسة الأسماء » — فليست تناف للماهيات بعضها إلى بعض ولكها تبقى منفصلة لتباينها مثل مياينة « الإنسان » و « الطيب » ، فكل ما يصح أن يقال هو : الإنسان إنسان والطيب طيب . — وأما المجدل فستحيل ، لأن للتناظرين إما أن يتغلا شيئاً واحداً فهما متفقان ، وإما أن يتغلا أشياء مختلفة

فلا معنى للمناظرة . وأما استحالة الخطأ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجوداً ، ويستحيل أن تصور غير الوجود . — هذا الرأي في التصور والحكم يستتبع ازدياء العلم من حيث أن العلم مجموعة معاني وأحكام ، وكان أنتستانس يزدرى العلوم بالفعل ويعتبرها غير مفيدة للسيرة ، فقصر كلامه على الفضيلة وهي عنده الشيء الوحيد الضروري للحياة . وكان يحمل على اللذة وأتباعها ويقول « إني أؤثر أن أبطل بالجنون على أن أشعر باللذة » . وبالطبع لم يستخدم في تعليم الفضيلة الأسلوب الاستدلالي الذي قدده بل كان يورد الأمثال ويذكر الأبطال ويصوغ الحكم ، فيبرز الفضيلة في صورة حية ويحث عليها بإثارة المحاكاة لا بالبرهان . ويستدل مما وصل إلينا من عناوين كتبه أنها كانت كلها عبارة عن سرد الأمثال وتفصيل أفعال الأبطال وشرح هوميروس شرحاً رمزياً يستخرج منه المواعظ والعبر . فإنه كان يقول إن الفضيلة في الأفعال والأفعال لا تعلم ولكنها تكتسب بالمران . فليست الكلاسيكية إذن مذهباً فلسفياً وإنما هي سيرة وحياة .

ح — وقام بعده ديوجانس (٤١٣ — ٣٢٧) ، وهو يعد أحسن مثال للدراسة بما أضافت إليه الأساطير من حكايات بعضها مشهور . وهذه الأساطير مؤلفة في الحقيقة من قطع غير متجانسة تقين فيها شخصين متبايزين : الواحد ملحد مستهتر والآخر فاضل جليل . والأرجح أن ديوجانس كان هذا الشخص الثاني استناداً إلى أن أوائل الكلاسيين كانوا ولا ريب حريضين على زهد شيخهم أنتستانس . والأرجح كذلك أن الحكايات التي تمثلها منهتكم إنما وضعت بعده زمن طويل لما مال الكلاسيون أو البعض منهم إلى مذهب اللذة وأخذوا به جهاراً في غير كلفة ولا استحياء . — كان ديوجانس يحقتر العلوم كأستاذة ، ويشبه فلسفته بالفنون الآلية ، ويريد الناس على أن يروضوا

أنفسهم على القضية فيجيدوها كما يجيد الصانع الذي يزال مهنته . فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء ، ويعنى بالرياضة البدنية منها والنفسية ، الواحدة متممة للأخرى وكل منها مربب للإرادة . وكان يحقر العرف ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوجبها الحكيم و يتبع قوانينها دون القوانين الوضعية . والاصطلاح السائر . وكان ينظر إلى الفرد مستقلاً عن الجماعة وماهية منفصلة ، ويرى القضية يمكنه له بهذا الاعتبار ، على عكس أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يجلان المدينة شرط القضية . وكان الكليون بالإجمال أقل أهل زمانهم شعوراً بالوطنية وحرصاً عليها وأكثرهم ميلاً للإنسانية ، يستحبون الدول الكبرى كدولة القرس ودولة الإسكندر دون الأوطان الغنية أى اللد اليونانية . وعصبيتها . وهذا اتجاه جديد سيمر فيه الرواقيون ، وهو متلائم مع القول بالماهيات . منفصلة ليس بينها علاقات توضع في أحكام ، فماهية الإنسان لا تتضمن علاقة وطنية أو سياسية ولا ترجع إلى أية ماهية أخرى ، فهي مطلق لا يحتمل الإضافة . وهي الحقيقة وما عداها فهو عرف لا وزن له عند الحكيم . فيتبين من هذا أن المذهب الكلي وحده متمسكة بالأجزاء .

٨٢ — أرسطوبس والمدرسة القورنثائية :

١ — نشأ أرسطوبس في قورينا (٢٧ — و) ثم رحل إلى أثينا وانضم إلى السوفسطائيين إلى أن اتصل بقرط فكان واحداً من تلاميذه المواظبين . وبعد ممات المعلم سافر إلى جهات مختلفة وقضى مدة طويلة في بلاط سراقوسة لعهد ديسيوس الأول وابنه من بعده ، والتقى هناك بأفلاطون ولكنه أصاب من النجاح أكثر مما أصاب صاحبه لما كان يظهر من الخنوع وللقى استمارة للنعمة فدعا ديوجانس « بالكلب الملكي » . وفي أواخر حياته عاد إلى قورينا وعلم فيها .

ب — ويستدل بما عرف عن مدرسته أنه كان حسبيًا تصويريًا مثل
بروتاغوراس يقول : إنا لا ندرك سوى تصوراتنا ولا نبلغ إلى الأشياء التي تسبب
الإحساسات ، بل لا ندري إن كانت إحساساتنا تشبه إحساسات غيرنا من
الناس ، لأن الإحساس شخصي ونحن منعزلون عن الخارج كأننا في مدينة
محصورة ولا يشترك الناس في غير الألفاظ التي يسمون بها إحساساتهم ، واللفظ
الواحد يدل على شعور مختلف عند كل منهم . وإذن فلا حكم ولا علم ، وكان
أرسطوبس هو أيضاً يزدرى العلم النظري كالكلبيين . أما الأخلاق فتأخذ على هذا
الأساس التصوري أى على الشعور بالذلة والألم . وهذا الشعور حركة فإن كانت
الحركة خفيفة كان الشعور لذيذاً ، وإن كانت عنيفة كان مؤلماً . فالذلة هي الخير
الأعظم وهي مقياس القيم جميعاً : هذا هو صوت الطبيعة فلا خجل ولا حياء ،
وما القيود والحدود إلا من وضع العرف . إذن فالسعادة في الذلة وفي اللذة الحاضرة
لكن من غير تعلق بها لأن التعلق مصدر قلق وألم ، ومن غير تفكير في المستقبل
لأن المستقبل غيب والتفكير فيه مصدر قلق وألم كذلك . فالحرية الحقة والسعادة
الصحيحة في التخلص من الشهوة بالذلة التي ترضيها ، أو بالتخلص من الحياة متى
لم يعد منها نفع ...

ج — وخلفته ابنته وخلقها ابنها أرسطوبس الصغير ، ويقال إنه هو الذي علم
مذهب اللذة فأضيف الذهب إلى جده . وقد يكون هذا القول صحيحاً بدليل
أن أرسطو لا يذكر أرسطوبس في كلامه عن اللذة . ومهما يكن من هذه النقطة
فقد غلار رجال المدرسة في الحسية وعلّوا الإلهاد ، فقال واحد منهم : إن الآلهة
في الأصل رجال ممتازون كرههم الناس بعد مماتهم . وآخر ممثلي المدرسة « همسياس »
ذهب إلى أن اللذة التي هي الخير الأوحد لا تتحقق قوية خالصة إلا في النادر
وأن مجموع آلام الحياة يربى على لذتها ، فالسعادة أمنية مستحيلة ، وطلب اللذة

عبث بل تناقض لأن اللذة تخلف الألم دائماً ، فالحكمة تنحصر في اتقاء الألم ، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة . ولكن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو عادت خامدة لا خير فيها ، وصارت الحياة معادلة للموت ، فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشقى بالموت . فلقب هجسياس « بالناصح بالموت » واستمع له كثيرون واقنع البعض بأقواله فانتحروا . وخشى الملك بطليموس أن تعتمد عدوى الانتحار فبنى هجسياس وأغلق للدرسة .

الفصل الثانی

ایقوروس

۸۳ — حياته ومصنفاته :

۱ — وُلد أيقوروس في ساموس سنة ٣٤١ من أسرة أثينية ، وكان أبوه معلماً ، وكانت أمه ساحرة تعزّم في المنازل للتطبيب والتطهير . ولما بلغ الثامنة عشرة قصد إلى أثينا ولم تطل إقامته بها فرحل إلى آسيا الصغرى وعلم في بعض مدنها . ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦ فأقبل عليه التلاميذ رجالاً ونساء يتعلمون منه « حياة اللذة السهلة » . وكان أكثر اجتماعهم في الحديقة لافي حجرات البناء ، يتجادبون أطراف الحديث في الأخلاق ، فقييل لذلك . « حديقة أيقوروس » . كان ضعيف البنية ولكنه كان قوى النفس شديد التحلّل . للمرّض . وكان كثير الاعتداد بنفسه ، يدعى أن مذهبه وليد فكره ، ويأبى أن يعترف بفضل عليه لأحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة ، فهاجم جميعاً ، فنُقص بالذكر ديموقريطس وأرسطو ، ثم رجّلين كان قد استمع إلى دروسهما ، الواحد أفلاطوني والآخر ديموقريطي . ولكنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه . بارزاً بهم ، أوقف عليهم البناء والحديقة وأوصاهم أن يعيشوا جماعة وتؤلفه متحابه ، وكانوا هم محبوبونه ومجلونه أكبر إجلال . وانتشرت تعاليمه فتأسست مراكز أيقورية في بعض مدن إيونية وفي مصر (ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته) . ومرض بالحصوة ومات بها سنة ٢٧٠ بعد أن احتمل آلامها بشجاعة نادرة . كانت مثلاً عالمياً لمريديه . ولقرط إعجابهم به في حياته وحماته اعتبروه إلهاً جاء

العالم بوحى جديد ، وكأولاً يكرمون ذكره تكريماً دينياً .

ب — وتذكر له كتابات كثيرة ، منها كتاب « فى الطبيعة » وآخر فى المنطق . اسمه « القانون » ورسائل إلى مرثديه فى الخارج . وكل ما بقى لنا ثلاث من هذه الرسائل : واحدة فى الطبيعة وأخرى فى الآثار العلوية ربما كانت منجولة والثالثة فى الأخلاق . ثم « الأفكار الرئيسية » وهى عبارة عن ملخص للنهج فى مائة وإحدى وعشرين فكرة ، إحدى وثمانون منها اكتشفت سنة ١٨٨٨ وأربعون كانت معروفة من قبل .

٨٤ — المنطق :

١ — كان أبيقوروس يشبه سقراط والسقراطيين فى الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة . فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، يخدمها « العلم القانونى » (أى المنطق) والعلم الطبيعى ، وكان تعريفه الفلسفة أنها « الحكمة العملية التى توفر السعادة بالأدلة والأفكار » . وهى بهذا المعنى ميسورة لكل إنسان فى كل سن ، فكانت للدراسة مفتوحة لكل « طالب نجاة » ملم بالقراءة وكفى . وهذا المعنى أيضاً كان أبيقوروس يبايى بأنه بدأ يتفلسف فى الرابعة عشرة ويقول : « ألا لا يطنن الشاب فى التفلسف ، ولا يكأن الشيخ من التفلسف ، فإن كل سن ملائمة لعناية بالنفس وإن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد أو أنها فاتت معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد أو أنها فاتت » .

ب — فهو إذا اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلمى ، وإنما وجه همه لنقد المعرفة ، والنظر فى علامات الحقيقة ، وفى الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التى تؤدى إلى السعادة . والمعرفة عنده أربعة أنواع : الأفعال والإحساس

والغنى الكلي والحدس الفكرى . فالأفعال هو الشعور بالذلة والألم ، والإحساس الإدراك الظاهرى . وكلاهما يظهرنا على علته التفاعلية أى التى تحدّثه فيها ؛ فإن الإحساسات صادقة على السواء أى أنها صور مطابقة للأشياء بخلاف ما ذهب إليه ديموقريطس من أن الكيفيات المحسوسة « اصطلاح » . أما خطأ الحواس فليس فى الإدراك بل فى الحكم الذى يضيفه العقل للإدراك : فنحن لا نخطئ إن قلنا عن برج بئيد إنا نراه مستديراً ، ولكننا نخطئ إن اعتقدنا أنه مستدير بالفعل وأنا سنراه كذلك إن اقتربنا منه . وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الإحساسات ، لأن لكل إحساس مجاله الخاص ، وإنما هو يقع بين الأحكام التى تصاف إليها . — فأيقوروس يثق بالإحساس ويتهم إضافات العقل .

ح — ومتى تكرر الإحساس أحدث فى الذهن معنى كلياً ثبتناه فى لفظ . ولما كان هذا المعنى الكلي صادراً عن الإحساس فهو صورة حقيقية مثله . وبعد أن يتكون يبقى فى الذهن « فكرة ساذجة » نطبقها على الجزئيات كلها عرضت لنا فى التجربة . فهو الذى يسمح لنا أن نسأل مثلاً : « هذا الحيوان الماشى أهو فرس أم ثور ؟ » . وهو الذى يسمح لنا أن تصدر أحكاماً تتجاوز التجربة الراهنة مثل قولنا : « هذا الشبح الذى أبصره هناك هو شجرة » . فإن الأسئلة والأحكام التى من هذا القبيل تعنى أننا حاصلون على الممانى المذكورة فيها حصلاً سابقاً على الإحساس التى حملنا على السؤال والحكم . على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تعديقات إلا إذا أيدها الإحساس .

د — والحدس الفكرى استدلال ، وله منهجان : فهو من ناحية يؤدى بنا إلى التمديق بأشياء ليست واقعة فى التجربة ولكن التجربة تقتضيهام كاملة أو شرط ، أو لا تبطلها : مثل الجوهر الفرد فإن التجربة تقتضيه كما يتبين من العلم الطبيعى ، ومثل الخلاء فإنه شرط الحركة من حيث أن الملاء لا يدع للجسم

التحرك مكاناً يتحرك فيه ؛ والحركة ظاهرة محسوسة جليلة فشرطها موجود ، ومثل لانهاية المادة فإن التجربة إن لم تؤيدها فهي لا تبطلها . هذه الأشياء يسميها أبيقوروس باللامحسوسات ولكنه لا يعنى أنها لا ماديات كما هو واضح من الأمثلة المذكورة ومن أن مذهبه حسي . -- ومن ناحية أخرى المجلس الفكري استدلال يؤدي بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من « نظرة إجمالية » مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر ، وهذا منهج يسمح بإدراك اللامحسوسات في أنفسها لا في علاقاتها بالمحسوسات — وسنرى أمثلة على ذلك فيما يلي .

٨٥ — الطبيعة :

١ — اصطنع أبيقوروس مذهب ديموقريطس ؛ ولكنه نظر إليه نظرة خاصة وأدخل عليه بعض التعديل . هذه النظرة وهذا التعديل هما عذرهما في ادعائه الابتكار وإنكاره فضل سلفه الكبير . أما التعديل فسوف نشير إليه في سياق الكلام ؛ وأما النظرة الخاصة فهي أن ليس للعالم الطبيعي قيمة ذاتية ولا يستبر مطالعاً لحقيقة الوجود ، وإنما هو ، مع استقلاله بقضاياها وبراهينه ، مرتب للعالم الأخلاق . ذلك لأن الظاهرة الطبيعية قد تحدث عن أكثر من علّة ؛ فهي لذلك تحتل أكثر من تفسير . فالعالم الطبيعي مجموعة تفسيرات ممكنة قد يستطاع وضع تفسيرات غيرها ممكنة ؛ والفرض منه على كل حال « تخليص البشر من خوف الظواهر الجوية والموت » . فالتفسيرات سواء ما دامت تقي هذا الفرض . مثل ذلك : قد تكون علّة الكسوف توسط القمر ، وقد تكون توسط جسم غير منظور ، وقد تكون انطفاء الشمس وقتياً (!) ولا حاجة لإيثار تفسير على آخر فإن أي واحد منها يكفي لتبديد الخوف من الكسوف ، وهذا هو المقصود . ولا حاجة كذلك لاستقصاء تفاصيل العالم فإن « نظرة إجمالية » تكفي ، إذ ليس العالم الطبيعي مطلوباً

لذاته بل لعلم الأخلاق وبالتقدير اللازم له فحسب . — وهذا موقف له مثيله في العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها ؛ فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلماؤنا يرون القوانين العلمية نسبية أو « فروضاً نافعة » ويفظنون أن هذه النسبية هي الطريقة الوحيدة لتخليص الإنسان من سيطرة الضرورة المطلقة وإقامة الأخلاق .

ب — الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة . أليست قوة الريح والأصوات والروائح والتبخير والزيادة والنقصان البطيئان أموراً حقيقية غير منظورة ؟ (وهذا تطبيق لأحد منهجى الحدس الفكرى) . أما اتصال المادة الذى يلوح أن الحواس تشهد به فهو وم شبه رؤية قطع الغنم من بعيد بقعة ثابتة . الجواهر الفردة موجودة إذن وهي في عدد غير متناه تؤلف عوالم غير متناهية لكل عالم شكله وموجوداته وقتاً ما ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم إلى آخر . وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أى شئ من أى الجواهر ، فإن بقاء الأنواع يقتضى أن تكون الأجزاء التى تدخل في تركيب أفراد النوع حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران ، ولو أنها لم تثبت في مركبتها إلا بعد محاولات عديدة . والجواهر متحركة أبداً في خلاء لا متناه ، وعلة الحركة باطنة فيها وهي الثقل — وكان ديموقريطس قد سلها الثقل فترك الحركة من غير علة . بالثقل إذن تتحرك الجواهر في خط مستقيم من أعلا إلى أسفل (كما يشهد به سقوط الأجسام) وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها ، فإن تفاوت السرعة إنما يتأتى عن تفاوت مقاومة الأوساط التى يجتازها الجسم المتحرك ، والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية . غير أن للجواهر انحرافاً عن خط سقوطها ، تنحرف من تلقاء أنفسها مقداراً صغيراً للغاية فتلتقي وتؤلف المركبات . ولا يحتاج بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف ، فلولا لاستمرت الجواهر تسقط في الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقى أبداً لتأليف الأشياء ، والأشياء موجودة

فيلزم أن شرط وجودها حقيق من حيث أن الانحراف هو الفرض الوحيد الذى يفسر تلاقى الجواهر . هذا من جهة وتطبيقاً لأحد منهجى الحدس الفكرى — ومن جهة أخرى وتطبيقاً للمنهج الثانى نقول إنا نحس فى أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها حركة الجسم الطبيعية ، والإرادة هى الانحراف فى الإنسان ، فإذا كان الانحراف متحققاً فينا فهو متحقق فى الجواهر ، إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناءً فى الطبيعة ولا يمكن أن نخرج الحرية من اللا حرية . — وهذه نقطة أخرى يفترق فيها أبيقوروس عن ديموقريطس فيخرج على الضرورة المطلقة ، ويقول بالحرية شرطاً للأخلاق ولو أن هذه الحرية عنده انحراف آلى ليس غير .

ح — والأحياء أعقد للركبات نشأت اتفاقاً على ما قال أنابودوليس وديموقريطس ، وبقي الأصلح وثبت نوعه . والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله . وهى اثنتان أو لها وظيفتان : الواحدة حيوية هى بث الحياة فى الجسم ، والأخرى وجدانية هى الشعور والفكر والإرادة . وتؤدى النفس الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة فى الجسم كله ، وتؤدى الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القاب . الأولى شرط الثانية والجسم شرط النفس كلها ، فإن الجسم إذا انفصلت جواهره انطلقت النفس وتبددت جواهرها . والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم ، أما النفس للفكرة أو « نَس النفس » فإن لها من الاستقلال ما تستطيع معه أن تكون سعيدة صما يمكن من حال الجسم . —

ويفسر الإحساس بأن « قشوراً » رقيقة غاية الرقة تنبثق باستمرار من سطح الأشياء وتحرك بسرعة فى الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها — فى « أشباه » لها — حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت إلى القلب أحدثت الإحساس . وفى الهواء أشباه لا يحصىها العد متطايرة ليس فقط من الأشياء القريبة بل أيضاً من الأشياء البعيدة والمباضية ، وهذه أصل خيالات المنام واليقظة : فالخيالة

تجربى على نسق الحس تماماً ، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة ، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء ، فالحقيقة أن ألوفاً من الأشياء تزدهم على الفكر فى كل وقت ، فلا يتأثر الفكر إلا بالتي توجه إليها انتباهه ، فنظن أننا نستعيد صوراً ماضية . وهذه الأشياء عرضة لأن يختلط بعضها ببعض فى مجاريها أو تتلوى أو تنقسم ، وهذا أصل أخطاء الحواس كروية البرج مستديراً ، وهذا أصل تصورنا فى المنام الحيوانات الخرافية التى لم توجد قط . وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا فى الأحلام ولا إلى اعتباره نذيراً من لئن الآلهة .

٥ — والآلهة موجودون . يدل على وجودهم أولاً أنهم موضوع « فكرة سابقة » شائعة فى الإنسانية جماء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق . وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التى تتراعى لنا فى المنام وفى اليقظة ، والتى لا بد أن تكون منبثقة عن الآلهة أنفسهم . ثانياً : عندنا فكرة وجود دائم سعيد ، والآلهة يقابلون هذه الفكرة . ثالثاً : لكل شيء ضده يحقق المعادلة فى الوجود ، فلا بد أن يقابل الوجود القانى للتألم وجود دائم سعيد . — ويجب أن تصور الآلهة على حسب أحسن شيء فىنا : أجسامهم لطيفة غاية اللطافة متحركة أبداً بين العوالم بمزمل عنها ، فلا ينالهم ما ينالها من دثور ولكنهم مغلدون . ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا فهم لا ينعون بنا ولا يكلدون صفوهم بشؤوتنا ولا يعلتون عن إرادتهم بالنذر كما تعتقد العامة . هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين للآلهة — وأحياناً القرابين البشرية — لطلب مددهم ورضائهم ، تناقض الفكرة السابقة عنهم ، إذ يستحيل أن يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضيفه إليهم من عواطف وشواغل . فليتنا أن نطمئن نحن من جهتهم وأن نتقن عن قوسنا الخوف منهم . — ولقد كان هذا الخوف عظيماً فى اليونان بما توارثوه من أساطير عن

القدر يعبث بالبشر عبثاً ، وبما حشدت هذه الأساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم ، فأراد أبيقوروس أن يرفع عنهم هذا الكابوس وكان في وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون فأثر أن يحو الجنة والجحيم جميعاً بهذا المذهب المتهاف السخيف . ومع اعتقاده هذا في الآلهة فقد كان يختلف إلى المعبود وشارك في الشعائر ، ولعله كان يفعل ذلك استرضاءً للامة وتقديراً من الخصومة معهم ، وهو فيلسوف الراحة والطأنينة كما سنرى .

٨٦ — الأخلاق :

١ — في هذا المذهب السعادة هي اللذة الجسمية من حيث أنه لا يعترف بنفي المادة . وفي الواقع يقرر أبيقوروس أن غاية الحياة اللذة ، ولكنه لا يتابع أرسطوبس بل يعالج فكرة اللذة بمحقق ومنطق حتى يجعلها نوعاً من السعادة الروحية ويستبقى الفضائل المعروفة ويستبعد الرذائل ، مما يجعل لمذهبه الخلق مكاناً خاصاً بين المذاهب . يقول : تشهد التجربة أننا نطلب اللذة وأن الحيوان يطلبها مثلاً بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم . فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسي : وكيف يستطيع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات ومن ثم إلى لذات وآلام ، وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبقى شيء . — ومتى قرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة ، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الناية المنشودة ، وهي الحياة اللذيذة السعيدة . فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيسة ؛ فإن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك ، بشرط أن تكون اللذة لذة وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة ، ومعنى هذا الشرط أن اللذة عواقب وقد لا تكون جميع عواقبها خيراً ؛ فإن الشره

مثلاً يورث المرض ، فيجب تعديل اللذة بالألم واجتناب اللذة التي تثير الألم واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة . وللألم عواقب كذلك وقد لا تكون جميعها شراً فيجب تعديل الألم باللذة وتقبل الألم الذي يجر لذة أعظم — وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب للنفعة . لئلا كان أرسطوس يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة مخافة أن يفوتنا المستقبل وأن ينقلب حساب العواقب قديماً وعبودية ، ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ؟ إن السعي لنهاية بعينها طول الحياة يسود بحرية أوسع من حرية مجارة الأهواء على ما يتفق ، وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة .

ب — ويستتبع هذا الموقف تصنيف اللذات . وقد كان أرسطوس يدعى أنها جميعاً سواء ، وربما صح هذا إذا نظرنا إليها في أنفسها على أنها لذات ، أما إذا اعتبرنا صلتها بالطبيعة وعواقبها في الحياة بأكلها وجدناها تتفاوت . وفي الواقع يمكن ردها إلى طوائف ثلاث : الأولى لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية وهي تلك التي تسكن آلاماً طبيعية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والمطر ، والثانية لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها غير ضرورية وهي تلك التي تتنوع اللذة فقط ولا ترمى إلى تسكين ألم طبيعي مثل لذة الأغذية المترفة ، والثالثة لذات صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية ولكنها تقوم في النفس بناء على ظن باطل مثل لذة المال والكرامات الاجتماعية . فالحكيم يصنى دائماً إلى نزعات الطاقة الأولى ، وهي أبسط النزعات وألزمها تقوم بذاتها وتقوم النزعات الأخرى عليها وإرضاؤها سهل ميسور . والحكيم يقهر نزعات الطاقة الثالثة ويرفض لذائذها بالكيفية . أما نزعات الطاقة الثانية فينظر إن كان يرضيها أم يقمعها ، ويرجع هذا النظر إلى الحكمة العملية فإن حكمت بقبولها أرضاها بتزودة خشية أن يحولها بالشفف إلى نزعات ضرورية فينقلب عبداً لها .

ح — وإنما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمان وسكن . هذه الطمأنينة هي اللذة تنتهي ويعود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال . فالنزوع وسط بين سكونين ، هو حركة يريد بها الكائن الحي أن يدفع الألم عن نفسه أى أن يستعيد توازنه وسكونه . وليس السكون فراعاً من اللذة أو حالة شبيهة بالنوم أو بالموت ، فإن مثل هذه الحالة ليس سعادة ، ولكنه هو اللذة بعينها ، هو الاستمتاع بالتوازن ، فإن اللذة تنشأ حالماً يزول الألم ، وإذا انتهى كل ألم فهناك اللذة العظمى . وإذن ضابطتنا القصوى يجب أن تكون التوازن التام والطمأنينة التامة بأمن من كل اختلال واضطراب . — ولكن الجسم عرضة للألم دائماً ، فمن هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة . غير أننا نستطيع دائماً أن نوجد إلى جانب الألم الجسمى لذة عقلية نلطفه بها مما اشتد ونحقق الطمأنينة : ذلك بأن النفس تلذ باللذة الحاضرة وبذكرى اللذة الماضية وبراء اللذة المستقبلية فتستطيع في الوقت الذى تألم فيه أن تذكر اللذة الماضية لألمها وأن ترجوها . وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية مستطاعة للنفس دائماً . فسمادتنا تتوقف على النفس ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه . وأول أسباب اضطراب النفس الجلل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات . أما الحكماء فيعلم أن الأشياء متمشية على نظام ثابت فهو لا يخاف الظواهر الجوية ولا القدر ولا الآلهة ، بل لا يخاف الموت فإن خوف اللوت من فعل الخيلة : يتخيل الإنسان أن هذا الجسم الممدود هو هو و يضيف إليه حساسيته فيأخذه الرعب من غلام القبر وتمفن الجسم . أما الحكماء فيعلم أن اللوت فناء تام ؛ هو يعلم أنه حين نوجد فليس يوجد اللوت ، وحين يوجد الموت نتعلم ، لتلك يبطل خوفه منه . وهو يعلم أن الخلود مستحيل فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه : إن اللهم في السعادة قوة اللذة لا مدتها ، إذ أن

للذة لا تزيد في اللذة . — ولكن أبيقوروس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرسطوبس وأثر اللذة المتصلة مدى الحياة ، فإذا كانت اللذة هي الغاية وكان كل شيء ينتهي عند الموت فما هو الفيصل بين المذنبين ؟ ولم تفضل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة الحياة القصيرة القوية اللذة ؟ وقال أبيقوروس عكس ذلك أيضاً لما عرف لرجاء اللذة أثره في النفس ، فإذا كان هذا الرجاء لازماً إلى حد تلطيف ألم جسمى محسوس فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك ، وإن توقع انقضاءها ينقصها ويلاشيها . ولقد كان أبيقوروس بارعاً في انتقاله من اللذة إلى المنفعة ، ثم في انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والخيلة دون أن يضع بين الحس والنفس فرقاً جوهرياً ودون أن يغير معنى اللذة ، ولكن للذهب لا يكل ولا يتولد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير والاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة وإلا كانت الأخلاق لغواً وكان الوقت المعقول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطالب على قول أرسطوبس ، حتى إذا ما نالنا الإعياء وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة انتحرنّا على قول هجسياس .

و — قلنا إن أبيقوروس يستبقى الفضائل المعروفة ، والحقيقة التي وضحت الآن أنه لا يستبقها إلا في الظاهر وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة . فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم . وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم في سبيل اللذة والتسليم بما لا مفر منه . والصداقة نافعة لقيمة الحكميم يتعهدا كوسيلة للسعادة ، ولكنه يتجنب الحب لأنه مصدر اضطراب للنفس . كذلك لا يتزوج الحكميم في الأكثر لما يجره الزواج من شواغل متعددة . والسبب عينه ينبذ الحكميم المناصب الحكومية وينفض يديه من الشؤون العامة . أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل ، وهي في الأصل تماقد قائم على المنفعة بحيث لو اتفق التعاقد

أو تعارضت معه المنفعة أصبحنا في حل من هذه العدالة . و بمباراة أخرى أننا قبل القانون لنحتمى من العدوان لا أكثر ، فإذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا وأمكنا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى قلنا ذلك ونحن بأمان من حكم الضمير . ولنا أن نستوى المنفعة من باب أولى حين لا يكون هناك عقد ، إذ لا حق لمن لا يستطيع أو لا يريد التعاقد ، فرداً كان أو شعباً ، فلا عدالة ولا ظلم . ولكننا في الغالب لا نأمن انتقام الغير ، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ومن خوف الانتقام وليحتفظ بالطمأنينة وهي خير الأعمام . — وكل هذا منطوق في المذهب الحسى ، قال به السوفسطائيون قبل أبيقوروس ، وقال به من بعده الحسيون المحدثون . وغاية ما فعله فيلسوفنا أنه احتال على مبادئه حتى طابق بينها وبين الطبيعة الإنسانية كما تفهمها فطرة العقل فأعترف بهذه الطبيعة من حيث لم يرد . غير أن هذه المطابقة ظاهرية فقط كما أسلفنا ، فلم تقوَ طويلاً على منطلق المبادئ ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين ، حتى اتخذوا العرف اسم أبيقوروس عنواناً للمذهب اللذة والاستمتاع فظلمه شخصياً ولكنه أنصف مذهبه في جوهره وفي سيرة أتباعه وقد تعاقبوا أجيالاً إلى ما بعد المسيحية يعيشون عيشة « اللذة السهلة »

الفصل الثالث

الرواقية

٨٧ — مؤسسو الرواقية :

١ — الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها ، وضع أصولها زينون وكلها تابعة من بعده ، وفلاتهم أسيو يون . ولد زينون في كتيوم من أعمال قبرص سنة ٣٣٦ ، وكان أبوه فيما يروى تاجراً قبرصياً يختلف إلى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين . قرأها ابنه ورغب في الاتصال بأصحابها . قدم أثينا حوالي سنة ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضاً بالتجارة ، فاستمع إلى ثاوفراسطس وإلى أفراطيس تلميذ ديوجانس الكلبي وإلى أستليون الليفاري وإلى رجال الأكاديمية ، ثم أنشأ مدرسة في رواق (« ستوى » باليونانية) كان فيها سلف محل اجتماع الشعراء ، فدعى وأصحابه بالرواقيين . وكان مستعمه كثيرين معجبين بسمو أخلاقه . وتوفي سنة ٢٦٤ .

ب — وخلفه أقلينثوس (٣٣١ — ٣٣٢) ، جاء من أسوس وانضم إلى المدرسة ثم ترأسها من وفاة زينون إلى وفاته . وكان مصارعاً قبل أن يتوفر على الفلسفة ، وامتاز بقوة إيمانه بالذهب وشدة تعصبه له ، ولكنه كان قليل الحظ من القدرة الجدلية ، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوريين فتقهقرت المدرسة في أيامه . — ولكنها عادت فازدهرت بزعامة أقريسيوس : ولد سنة ٢٨٢ في سولس من أعمال قبرص حيث كان أبواه قد هاجرا من طرسوس من أعمال كيليكية ، ودخل المدرسة فرفع من شأنها بتعليمه القوي وكتبه الكثيرة ،

واستحق لقب المؤسس الثاني للرواقية ، وتوفي سنة ٢٠٩ . ولم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض النواوين والشذرات ، لذلك يصعب تصوّر مذهبهم بشيء من الدقة ، وأصعب منه تعيين نصيب كل منهم في مجرعه كما أمكن تركيبه .

٨٨ — المنطق :

١ — إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة في عبارة واحدة قلنا إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر في ثلاثة قرون . فهي تقول بالنار الحية وبالوغوس أو العقل منبثا في العالم وتسميه الله وترتب عليه النائية والضرورة للطاقة وتقيم الأخلاق على الواجب ، فتعارض الأبيقورية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية وتقصى الآلهة خارج العوالم وتقيم الأخلاق على اللذة . ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر أنها اشتغلت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتغل أبيقوروس وأتباعه واصطنعت آراء أفلاطونية وفصلت القول في الأخلاق . والفلسفة عندها « محبة الحكمة ومزاوتها » والحكمة « علم الأشياء الإلهية والإنسانية » تنقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم الطبيعي والجدل (أى للمنطق) والأخلاق . ولكن هذا التقسيم اعتبارى فقط ، فإن العلم الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود ، فالعقل الذى يعلم هذا ويربط المعلومات بالمثل في الطبيعة هو الذى يربط التالى بالمقدم في المنطق ، وهو الذى يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود في الأخلاق . وبعبارة أخرى للمنطق صورة الطبيعة في العقل ، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة ، بحيث أن الرجل الفاضل طبيعى وجدلى ، وأن الطبيعى جدلى وفاضل بالضرورة ، وبحيث أن « الحكمة تشبه حقلاً أرضه الخصب العلم الطبيعى وسياجه الجدل وثماره الأخلاق » وسيوضح ذلك من مجمل هذا الفصل .

ب — الرواقيون ماديون ، فكل معرفة هي عندهم معرفة حسية أو ترجع إلى الحس . والأصل في المعرفة أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر لا بواسطة « أشباه » كما يقول الأبيقوريون . والمعرفة التي من هذا القبيل « فكرة حقيقية » يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح ، تحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة أخرى . والأفكار الحقيقية هي الدرجة الأولى من درجات المعرفة ، يشبهها زينون باليد للبسطة . والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً ويعنى بها التصديق الذي يقوم في النفس مجاوبة على التأثير الخارجي ، وهذا التصديق متعلق بالإرادة ولو أنه يصدر عفواً كلاً تصورت النفس فكرة حقيقية . والدرجة الثالثة الفهم يشبه اليد المقبوضة تماماً . والدرجة الرابعة والأخيرة العلم يشبه اليد مقبوضة بقوة ومغبوطاً عليها باليد الأخرى . والعلم تنظيم للمعرفة الحسية أي جمع الإدراكات الجزئية وسلكها في مجموعة متسقة تصور وحدة الوجود فككتسب بهذا الاتساق يقيناً كاملاً ثابتاً أقوى من اليقين الأولي المصاحب للإحساس المفرد . ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس ، وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات تحدث عفواً في كل إنسان دون قصد ولا تفكير ، فهي غريزية فطرية بهذا المعنى . فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء ، وإذا اعتبرنا القضايا والحجج التي نركبها نحن بمناسبة الأشياء وصرنا النظر عن الأشياء أضربها كان لنا علم المنطق .

ج — وكون الوجود جسمياً والمعرفة حسية يستتبع أن موضوع القضية جزئى . وقد يكون معيناً يشار إليه بالبنان مثل قولنا « هذا » ، أو غير معين مثل قولنا « بعض » ، أو نصف معين مثل قولنا « سقراط » دون إشارة بالبنان إلى شخص المسمى . والمحمول فصيل صادر عن الموضوع أو حدث عارض له مثل « سقراط يتكلم » بحيث تترجم القضية عن فعل جسم في جسم أو أفعال جسم

بجسم ، فإن لكل شيء في كل ظرف صورة واحدة بعينها هي موضوع التمديق .
والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكوينها هما تشابهت
وإلا امتنع تمييز شيء من شيء . فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل عن
فاعل ، وليست وضع نسبة بين معنيين كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو . ولما
كان العالم مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة كان أهم القضايا وأصدقها تعبيراً عن
الوجود وأولها بالعناية هي التي تتضمن نسبة بين شيئين أى بين قضيتين للترجمة
عن النسب الحقيقية بين الأشياء . وبعبارة أخرى هي القضايا المركبة . وبهذه
النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التي كان قد أثارها السوفسطائيون
والسقراطيون في إمكان إسناد ماهية إلى أخرى ، وهم يهملون المفهوم والصدق
وما يترتب عليهما من عكس القضايا وقواعد القياس .

د — ولذلك لم يعتنوا بشير القياس الاستثنائي ، وهو الذي يستخرج النتيجة
من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر عن كل حدث بقضية
حملية . والقضايا المركبة عندهم خمس فالأقيسة خمسة : ١) قياس مقدمته الكبرى
شرطية متصلة مثل : إذا كان النهار طالعاً فالشمس ساطعة ، والنهار طالع ، إذن
فالشمس ساطعة . ٢) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة مثل : إما النهار
طالع وإما الليل نجيم ، والليل نجيم ، إذن فليس النهار طالعاً ، أو والنهار طالع ، إذن
فليس الليل نجماً . ٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل :
ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيّاً ، ولكن أفلاطون قد
مات ، إذن ليس أفلاطون حيّاً ، أو ولكن أفلاطون حي ، إذن ليس بصحيح أن
أفلاطون مات . ٤) قياس قضيته الكبرى سببية مثل : من حيث أن الشمس
ساطعة فالنهار موجود . ٥) قضيته الكبرى فيها مفاضلة مثل : زيد أعلم أو أقل
علماً من عمرو . — وبالجملة هذه الأقيسة تربط حدثين أو تفرق بينهما . والقياس

الأول أهم لأنه يعبر عن نسبة ضرورية أى متضمنة منذ البدء في نظام العالم ، وليس التالى فيه معلولاً للمقدم ، ولكنهما جميعاً معلولان لهذا النظام العام . ويعادله القياس الذى مقدمته الكبرى تتضمن تقابلاً بالتناقض . وإذا ألفت أمثال هذه المقدمات في مجموعة كانت أصول علم أو فن كالطب والتنجيم والعرافة الخ... والمنطق الرواقى استقرأنى يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض ، لا كالمنطق الأرسطوطالى القائم على ارتباط الماهيات . وهو يشبه منطق الأطباء والتنجيمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطواع بعلاماتها كما يتبين من القضية الكبرى في الأقيسة المركبة . غير أن العلاقة بين الظواهر ولو أنها مدركة بالحواس إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التى تربط بينها بحيث يكون القياس في الحقيقة استدلالاً على الشئ بالشئ نفسه ، إذ أن النهار وسطوع الشمس واحد ، والمرض وعلة واحد ، والجرح وأثره واحد وهكذا .

٨٩ — الطبيعة :

١ — قلنا إن الرواقيين ماديون فقد كانوا كالأبيقوريين يمتدنون أن كل موجود فهو جسمى حتى العقل وفعله ، فإن تحدثوا عن لاجسميات أو مقولات أرادوا بها أفعال الأجسام ، ومنها أفكار العقل ، وأيضاً للكن والخلاء والزمان باعتبارها أوساطاً فارغة تقبل ما يملأها وليس لها ما للأجسام من فعل واتصال . ولكنهم خالفوا الأبيقوريين في تصور للمادة ، فلم ينفوا عند أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر الفردة ، بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية ، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة في كل جسم ، فكان الجسم عندهم مركباً من مبدئين هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر فيستبقى أجزاؤها متماسكة . وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد أى أن ينتشر فيها كلها

انتشار البخور في الهواء والحرق في الماء بحيث يؤلفان « مزيجاً كثيفاً » فيوجدان معاً في كل جزء من مكانهما دون أن يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما . هما بمثابة الميولي والصورة عند أرسطو ، إلا أن الصورة بسيطة والنفس شيء جسمى يوجد في المكان بالذات . وبتفاوت التوتر يتفاوت التماسك وتتفاوت الشخصية أو الفردية في الأجسام . والنفس الحار هو في الحيوان والإنسان نفس أى مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركة تصور . فهذا المعنى ليس للنبات نفس إذ ليس له تصور ولا حركة ذاتية من هذا القبيل . والحركة النزوعية في الحيوان تصدر عن التصور بالذات ، أما في الإنسان فإن للنفس أن تتدبرها ، إن قبلتها صدرت وإن رفضتها بطلت . والقبول والرفض ميسران للإنسان بفعل العقل ، والإنسان عاقل من دون الحيوان .

ب — وحكم العالم بأجمعه حكم أى جسم ، فالعالم حى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزائه وتتألف منها كلاً متماسكاً . فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل ، والمادة المبدأ للنفعل . كانت النار في الخلاء اللامتناهي ولم يكن عداها شيء ، وتوترت فتحوّلت هواء ، وتوتر الهواء فتحوّل ماء ، وتوتر الماء فتحوّل تراباً ، وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه « بذرة مركزية » هي قانون العالم « لوغوس » بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث أن كل حى فهو « مزيج كلى » من ذريته جماء . فانظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت للوجودات تخرج من كونها شيئاً فشيئاً وما تزال تخرج بقانون ضرورى أو « قدر » ليس فيه مجال للاتفاق . وإن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل الضرورة العاقلة ، فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية . ونحن إذ نتحدث عن أشياء بخالفة للطبيعة إنما ننظر إلى طبيعة موجود معين ونفصله عن المجموع —

ولكن النار تعود فتخلص بالتدرج من العناصر الأخرى فلا تأتى « السنة الكبرى » حتى يكون قد تم الاحتراق العام . ثم يعود الدور على نفس التسق بنفس الموجودات ونفس الأحداث ، وهكذا إلى غير نهاية .

ح — فالعالم قديم ولكن نظامه حادث (خلافاً لما ذهب إليه أرسطو) فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار والبحر ينحسر باستمرار ، فلو كان نظام العالم قديماً لكانت الأرض قد صارت مسطحة ولكن البحر قد نضب . ثم إنا نرى جميع جزئيات العالم تقسد فكيف لا يفسد مجموعه ؟ وثالثاً إن كثيراً من القنون والصناعات الضرورية للإنسان والتى وُجدت معه فى وقت واحد لضرورتها ما تزال فى أوائلها فلا يمكن أن يرتقى النوع الإنسانى إلى عهد بعيد . — والعالم جسم كامل كرى كله وجود أى ملا ، وخارجه إلى ما لا نهاية الوجود أى الخلاه . أما أجزاؤه فليست كاملة لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها ، ولكنها تتعلق بالكل . — والعالم واحد بوحدة القوة الحاملة فيه ، يحده فلك الثوابت وتزينة السكواكب وهى أحياء عاقلة تدور بالإرادة ، والهواء مأهول بأحياء غير منظورة هى الآلهة والجن ، والأرض ثابتة فى المركز إما لأن الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة القرة فى وسط الأنبوبة المنفوخة ، وإما لأن ثقلها على صفها يوازى ثقل بقية العالم ويوازنه ، ولما كان العالم واحداً كانت جميع أجزائه مترابطة متضامنة تنتقل الحركات بينها رغم المسافات كما تنتقل الحركة فى الحيوان من جزء إلى آخر . والتأثيرات السماوية علة الأحداث الأرضية تتناول العلولات الكلية ، وهى فصول السنة ، والعلولات الجزئية بالتفصيل على ما بين علم التنجيم — وكان هذ العلم قد انتشر منذ القرن الثالث ، فاشتغل به الرواقيون واشتغلوا بالمرافقة وتعبير الأحلام .

د — والعالم إلهى بالنار التى هى البلة الأولى والوحيدة ، وبما فيها من عقل

وقانون وضرورة وقدر ، وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولة التامة في الأشياء .
وهذه المعقولة تقتضى القول بالعلل الغائية ، وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها
الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان ، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الغايات .
وكذلك ظنوا أن هذه المعقولة تقتضى إنكار القوة المقابلة للفعل ، وهى في الواقع
غير معقولة بذاتها ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل ، فأنكروها ، ورفضوا حد
أرسطو للحركة وقالوا : إن المتحرك هو ما هو في كل أن أى أنه في كل أن بالفعل
لا بالقوة . وما نظريتهم في كون الأشياء بعضها في بعض وخروجها بعضها من
بعض خروجاً آتياً سوى نتيجة لإنكار القوة . إذن العالم المسمى معقول تماماً ، وهم
يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة ، ويقصدون النار وقانونها أو ذلك « العقل
الكللى الذى وقست بموجبه الأحداث للماضية وتقع الأحداث الحاضرة وستقع
الأحداث المستقبلية » . وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية ، فيجارون النياية
الشمسية في الظاهر ويعنون في الحقيقة ما ترمز له هذه الأسماء من الكواكب
والعناصر والأحداث الكونية . وهم يذكرون العناية الإلهية ويريدون بها تلك
الضرورة العاقلة التى تتناول الكلليات والجزئيات . ويرؤونها من الشر بقولهم
: إن لكل شئ ضده ، فالشر ضرورى للعالم كضد الخير ، وإن الله يريد الخير طبعاً
ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه . أما الشر
الخالق أو الخطيئة فيعزونها إلى حرية الإنسان ومحاولون التوفيق بين هذه الحرية
وبين القدر والضرورة بقولهم : إن الظروف الخارجية أى مناسبات أفعالنا محتمة
ولكنها ليست محتمة بذاتها ، فإن أفراداً مختلفين خلقاً وإن وجدوا في نفس الظروف
لم يأتوا نفس الأفعال . فالظروف تحرك الإنسان وخلقته يعين سيرته . أجل إن
الخلق من فعل القدر ، وكل ما تأتبه متضمن في القدر ، ولكن القدر لا يستتبع
القيود والتواكل ، فنحن من جهة نعلم أن الظروف الخارجية غير محتمة للفعل

ومن جهة أخرى نحن نجهل العلة التي تحتم الفعل ، فالفعل بالإضافة إلينا غير محتوم ولنا أن نعمل كما نأحرار .

٩٠ — الأخلاق :

١ — تتجه الطبيعة إلى غاياتها عفواً دون تصور ولا شعور في الجماد والنبات ، وبالفريزة مع تصور وشعور في الحيوان ، وتتخذ في الإنسان طريقاً آخر هو العقل أكل الطرق لتحقيق أسمی الغايات . فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنه بأفصاه أى أن يحیی وفق الطبيعة والعقل . وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسياً يهديننا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد ، فنحن نطلب ما ينفعنا ونجنب ما يضرنا بالطبع عملاً بهذا الميل الأولی . ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين أن الليل الأولی منصرف إلى اللذة فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستقي كيانه . وإلى جانب هذا الليل العام وهبتنا الطبيعة ميولاً خاصة كلها طبيعة وموضوعاتها مواهقة للطبيعة . وبالعقل يدرك الإنسان الحكم أنه جزء من الطبيعة الكلية ، وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقى وتابع لها . فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة في مطابقة إرادته للإرادة الكلية ، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع وأضدادها مضار ، ولا يراها جذيرة بأن تسمى خيرات وشروراً . فإن هاته الموضوعات أشياء جزئية متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتملها ونسبية إليها . أما الإرادة الصالحة فهي مطلق كالإرادة الكلية ومدرك بالعقل ، وهاتان صفتان تميزان الخير مما عداه . والخير مفاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى ، وهو ممدوح لذاته ، وهي لا تمتدح مستقلة عنه ، وقد تعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون

أن يجعله مذموماً ، والخير الفضيلة ، فليس الفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه ، ولكنها تنتهى عند نفسها وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة . وليست تقاس قيمتها بقاءة تحققها ولكنها هي الغاية تستهى لذاتها . فهي كاملة منذ البداية نامة في جميع أجزائها ، وما هذه الأجزاء سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الأحوال : الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتياله ، والفة هي الحكمة في اختيار الأشياء ، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق . فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالمقل الكلى أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر ، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية ، ويقبل مفاعيل القدر طوعاً . — ولكن أليس القول بالقدر من ناحية وحصر الخير في الإرادة من ناحية أخرى يزهدان الإنسان في كل عمل ويتنهان به إلى الجود إذ تساوى عنده الأشياء فلا يقوم لديه سبب لاختيار بعضها دون بعض ؟ كلا فإن القدر مغيب عنا كما أسلفنا ، والموضوعات الخارجية ، وإن لم تكن خيرات وشرورا بالذات ، إلا أنها مادة الإرادة ، ولولاها لبقيت الإرادة قوة صرفة ولم تخرج إلى الفعل ولم تحقق الخير ، وهي إنما تفعل بالاختيار بينها . فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات للمطابقة للطبيعة جذيرة بالاختيار ، والموضوعات للمضادة لها منبوذة ، دون أن يتعاق بموضوع دون آخر ، ودون أن يريد موضوعاً ما كما يريد الخير ، فإذا ابتلى بمرض أو أصابته مصيبة آثر ذلك لعله أنه مقدر عليه ، فيتوفر له الخير الحقيقي في كل حال . اللهم إلا إذا نزلت به فواح لا تطاق ، فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقاً للطبيعة . وفيما خلا هذه الشدائد فإنه يعتمد للدهر لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم ، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ، ويحفظ بحريته وينم بفضيلته .

ب — وأدنى من الإنسان الكامل مرتبة إنسان ناقص يعلم وظائفه وحدودها

ولكنه لا يرتقى بمقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية ، فلا يرى في الوظائف توابع لإرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار واحدة بعد أخرى متفرقة لا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية ، فتظل أفعالها من جنس موضوعاتها لا خيراً ولا شراً ، ينقصها لكي تصير خيراً وفضيلة أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلي ولأجل هذه المطابقة . والنقصان على درجات : درجة دنيا الإنسان فيها يرى من معظم النقائص لا منها جميعاً ، ودرجة تالية الإنسان فيها يرى من جميع الأهواء ولكنه عرضة للسقوط فيها ، ودرجة ثالثة وأخيرة الإنسان فيها آمنٌ خطر السقوط ولا يفتر لكيكون حكيماً لتغير الشعور بالحكمة . ولكنه ناقص ما دام لم يبلغ إلى هذا الشعور وفي أية درجة كان ، مثله مثل الفريق فإنه مختنق سواء أ كان في قاع الماء أو قريباً من السطح ، أو مثل الراعى فإنه مخطئ سواء أ جاء سهمه قريباً من الهدف أو بعيداً منه . ذلك بأن الحكمة شيء غير منقسم لا يحتمل التدرج ، هي استقامة الإرادة إما أن توجد أو لا توجد كما أن الخط إما مستقيم أو منحرف ولا وسط .

ح — ويليه الإنسان الشرير أو الضال غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى فأتخذ نفسه مركزاً للوجود وعارض الخير الكلي بأشباح من الخيالات الجزئية أو المنافع وحصر سعادته فيها ففرض لشيء المهموم والآلام . أفعالها مناقضة للحكمة كل المناقضة ، كلها عصيان للعقل وللطبيعة فكلمها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصي أكثر من غيره فيعد أثقل ، كقتل الأب مثلاً فإنه يتضمن إزهاق النفس والقدر ونكران الجليل . وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار . وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية ، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرض على الأطفال من عادات لاقاء البرد والجوع والألم على أنواعه فتقنعهم بأن كل ألم شر ،

و بإشادتها طوال مدة تربيتهم باللغة والمال والكرامة بلسان الأهل والمرضعات
والملعين والشعراء والقنانين . فتقلب الميول افعالات وأهواء أى ميولاً مسرفة
مضادة للعقل ترزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة . وليس الافعال
أو الهوى الإحساس الا لأذ أو المؤلم الحادث فى النفس عن الأشياء ، ولكنه قبول
النفس لهذا الإحساس . والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن أو بين الالفة
والنبطة فإن الحزن والنبطة موقفان للإنسان بما هو عاقل بإزاء الألم واللفة اللذان
هما خالان له بما هو حاس . فالانفعال صادر عن رضى النفس أو قورها
إزاء إحساس ما أو حدث ما أى أنه حكم : مثال ذلك ليس حكماً بأن « موت
الصديق مصيبة » هو الذى يحرك النفس بل الحكم بأنه « من اللازم أو اللائق
أن نحزن لهذه المصيبة » بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد
هذا الحكم لا الحكم الأول ، وقس على ذلك سائر الانفعالات . فالانفعالات
مخالفة للطبيعة للعقل من هذه الناحية ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس
بها . وهى جميعاً رديئة يجب استئصالها . وهى أمعن فى عدم المقولية فإن زيادتها
وتقصاتها مستقلان عن الحكم إلى حد ما ، إذ نرى الحزن مثلاً أشد عند قرب العهد
بالحكم منه بعد تقادمه . وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضاً فى النفس
يتعذر علاجه وهذه أذى البركات . — فالرواقيون يهودون إلى رأى سقراط
أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، ويقولون إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو أنه
العقل يصير غير عاقل بتراخى النفس وجريها مع الميل للمسرف والحكم الكاذب .
ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما فى الطبيعة صادر عن العقل الكلى
صدوراً ضرورياً ؟ ...

و — إذا انحصر الخير فى الإرادة وكانت الأشياء لا خيراً ولا شراً نتج أن
الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرقية بحثة كما كان يقول السوفسطائيون
والكلبيون . أما الاجتماع فى حد ذاته فمطابق للطبيعة صادر عن الأسرة ، وهى

جماعة طبيعية ، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافاً لما يقول أبيقوروس . ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد ، ولا أن يفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبية وقانونه ، فإنهم جميعاً إخوة ليس بينهم أسياد وعبيد ، وهم جميعاً مواطنون من حيث أنهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي أهم وقانونهم . فوطن الحكيم الدنيا بأسرها — وما أبعدنا عن أفلاطون وأرسطو ! — ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن ، بخلاف ما يريده الأبيقوريون ، فيؤسس أسرة ويعنى بالسياسة . ولكنه لا يثور على النظام القائم ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى بل يعتبر النظم السياسية سواء ويجتهد في حسن التصرف بها .

• — ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشم وشجاعة وإن لم يخلُ أصحابها من العجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحياناً إلى حد الانتحار إظهاراً لشجاعتهم وفضيلتهم ، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضاً لحب البقاء وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الليل الأساسي . وعرفت للمدرسة عصران ثانياً هو « الرواقية المتوسطة » في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد أهم رجاله أسويون كذلك من طرسوس وسلوقية وصيدا ، خالف بعضهم الزعماء الأولين في مسائل ثانوية . ثم عصر آخر رومانياً هو « الرواقية الجديدة » في أيام القيصرية ، أشهر أسمائه سنيكا وأبيقتاوس والإمبراطور مرقس أوريليوس ، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة ، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة . وبعد ذلك لم تسلم المدرسة أتباعاً متفرقين ، ونحن نجد في رسائل إخوان الصفاء كثيراً من الآراء الرواقية في وحدة الطبيعة وفي التقدير والحرية والأخلاق والتنجم . ونحن نرى أن مذهب أسبينوزا بما هو إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي ، وأن الأخلاق عند كَنْط هي الأخلاق الرواقية .

الفصل الرابع

الشكاك

٩١ - الشك الخلقى : ييرون :

١ - ليس الشك جديداً فى الفلسفة اليونانية ، فقديماً اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية ، واتهم أتباع هرقليطس المعرفة العقلية ، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والمعادن ذريعة قوية للشك . ولكننا الآن بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته : فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها ، وفتح الإسكندر بلاداً رأى فيها اليونان ألواناً من المعادن والأخلاق ، ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون كان من جراء انحطاطهم السياسى تخاذل المهم وتعاطف حاجة العقلاء للراحة ، فقامت إلى جانب المدرس القديمة النظرية مدراس توجّهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً وقبل كل شئ على ما رأينا . وكانت منها المدرسة الشكية . لم يكن الشاك فى هذا الدور نافياً متهاكاً كالسوفسطائى ولكنه رجل مغلوب على أمره فقد الإيمان بالحق والخير فى بيئة تلبّلت فيها الأفكار وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد فانزل فى نفسه لا يوجب ولا ينفى وإنما يقول : لا أدرى . ولم يكن كالسوفسطائى مزهواً بفتنة طالب السال ، ولكنه كان جاداً معرضاً عن متاع الدنيا ، أقرب فى أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية . ولم يكن هداماً مثله ، ولكنه كان يرى فى الإخلال إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان . وكان السوفسطائيون مبتدئين يحتاجون بلا ترتيب ولا منهج ، أما الشكاك فأناس انتصروا بتقدم الفكر اليونانى فأثقفوا الحاجة على

أصولها وأبلغوا الشك أخذه وأقاموه مذهباً بين المذاهب .

ب — وإمامهم ييرون (٣٦٥ — ٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاأدرية ، المنكر للعلم واليقين . وُلد في إيليس ، وتلمذ لأحد الليقاريين وعرف أحد أتباع ديموقريطس ، ورافق وإياه حملة الإسكندر على الشرق ، فرأى « قراء » المنود وأعجب بما كانوا يبدون من عدم مبالاة بالحياة وثبات في الآلام . وبعد وفاة الإسكندر عاد إلى وطنه ، قضى فيه حياة هادئة بسيطة ، وكان موضع إجلال مواطنيه ، عينوه كاهناً أعظم وأقاموا له تمثالاً بعد موته .

ح — لم يدون آراءه وإنما ذكرها تلاميذه . ويرجع ما بقى لنا من أقوالهم إلى ما بأتى : كل قضية فهمي تحتل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة . فالحكمة في العلول عن الإيجاب والسلب والامتناع عن الجدل والوقوف عند الظواهر . (فإن الشك لا يتناول الظواهر وهي بينة في النفس ولكنه يتناول الأشياء في أنفسها ، والشاك يقر أن الشيء الفلاني يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو لثوقه حلواً ، وأن النار تحرق ؛ ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء أبيض وأن العسل حلو وأن من طبيعة النار أن تحرق) . وعلى ذلك ليس هناك خير وشر بالذات ، وكل ما هنالك عرف واصطلاح يسير عليهما الناس . الشيء الواحد تارة يكون خيراً وتارة شراً ، وكل شيء فهو زائل الخير والشر على السواء . فالتلس يخطئون إذ يتوهمون سفادتهم وشقاءهم في الأشياء أنفسهم ويعتمدون عليها كأنها باقية . أما إذا اقتنعوا أن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة اتفق تصديقهم بها وانطمس ميلهم إليها أو جزعهم منها ، ونصموا بالطمأنينة أى السعادة مهما تكن الظروف . — ويلوح أن أقواله كانت من هذا الطراز الأخير ، وأن الشك عنده كان خفياً أكثر منه منطقياً ، وكان موجهاً لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة لا إلى قيمة المعرفة في ذاتها ، ولم يذكر عنه أنه اشتغل بالنطق والعلم

الطبيعى وعنى بالرد على أصحابهما كما سيفعل المتتبعون إليه فى عهد متأخر .

٩٢ — الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال . أرفاسيلاس وقرنيادس

١ — قبل هذا المهدو إلى جانب تلاميذ يبرون نجد الشك فى مدرسة كانت تظن أبعد المدارس عنه هى مدرسة أفلاطون . وأول من قال به من رجالها أرفاسيلاس (٣١٦ — ٢٤١) ونهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد فصرفت لهذا المهد بالأكاديمية الجديدة . ولد أرفاسيلاس فى إبولية وجاء أثينا فاستمع إلى ثاوفراسطس ثم اختلف إلى الأكاديمية وبقى فيها وترأسها من سنة ٢٦٨ إلى وفاته . وكان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية فتقاطرت عليه جواهر التلاميذ . وقد كان يناقش ولا يكتب لأنه أراد أن يعود إلى منهج سقراط فى الجدل وتصنع الجهل أو إلى منهج أفلاطون الذى كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين فى قضية واحدة وأن يستعمل صيغاً شكية مثل « بلوج وقد يكون » وما إلى ذلك . — وجه همه إلى منازلة زينون وأصحابه وزعزعة ثقتهم باليقين فهاجم نظرية « الفكرة الحقيقية » فأنكر أولاً أن يقع التصديق على فكرة وهو إنما يقع على قضية ؛ وقال ثانياً إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شئ كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون ، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية وليس هناك علامة للحقيقة . وإذا كانت التصورات سواء كانت الحكمة فى تعليق الحكم على الشئ فى ذاته . غير أن من الأراء ما يبدو معقولاً ومن الأفعال ما يبدو مستقيماً ؛ هى تلك التى يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة ، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهاناً على مطابقتها لحقيقة متنتة الإدراك . فأرفاسيلاس كان احتمالياً أو مرجحاً يعتقد بالعقل فى هذه الحدود

فيختلف من هذه الناحية عن يرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعى خضوعاً أعمى ، ويحتفظ بشيء من سقراط وأفلاطون .

ب — وتوالى على المدرسة زعماء ثلاثة نحواً هذا للنحى ولم يزدوا شيئاً . وجاء بعدهم قرنيادس (٢١٤ — ١٢٨) . نشأ في قورينا ودخل الأكاديمية ثم صار زعيمها قبل سنة ١٥٦ إلى وفاته . ومما يذكر عنه أن أثينا كانت قد خربت مدينة أوردية فقضى عليها مجلس الشيوخ الروماني بغرامة — وكان قد صار الحكم بين المدن اليونانية بعد فتح اليونان سنة ١٤٦ — فأوفد الأثينيون إلى روما سفراء ثلاثة يدافعون عن قضيتهم اختاروهم من ثلاث مدارس فلسفية : واحد رواقى وآخر أرسطوطالى وثالث أكاديمي هو قرنيادس ، فكان لخطبهم تأثير كبير في المجلس وفي الجمهور . وخطب هو الجمهور يومين متوالين أورد في اليوم الأول الحجج المؤيدة للأخلاق ، وفي اليوم الثانى الحجج المعارضة ، فكان إعجاب القوم بالخطبة الثانية أعظم ، وخافت السلطة على العقائد الموروثة ، فطلبت إليه أن يرحل للدينة .

ج — لم يكتب ولكنه جادل . جادل الرواقيين على الخصوص وأنكر أن تكون هناك علامة للحقيقة . فقد الحواس والعقل والعرف ، وقال بالاحتمال والترجيح ، ووضع لذلك ثلاثة شروط . الأول : الاتقياء ، فكل ما اتقينا إليه من التصورات وبدا واضحاً قوياً صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذباً أى اعتبرناه محتملاً . الشرط الثانى : عدم تناقض التصورات ، مثال ذلك إذا أبصرت شخصاً فإني أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثيابه والأشياء المحيطة به ، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية أى اعتبرتها محتملة ، أما إن غاب بعضها فقد وجب على الخلد . الشرط الثالث : امتحان التصورات في جميع تفاصيلها ، مثال ذلك إذا أبصرت جبلاً وظننته ثعباناً فإني أضربه بالمصا فاعلم ما هو .

هذه الشروط نستطيع أن نطمئن إلى التصور ، ولكنها لا تحولنا الحق في الحكم على الشيء في ذاته . هي محك للتصور قط ، والاحتمال المستند إليها معادل علميًا للحقيقة للمتعة الإدراك .

٩٣ — الشك الجدلي : أنا سيداموس وأغريبا

١ — وتوالى تلاميذ يرون من جتهم يحاكون أستاذهم إلى أن قام أنا سيداموس فوضع للذهب وضماً علميًا ودعمه بالحجج . ولما ندرى زمانه بالضبط فإنه يتراوح بين أوائل القرن الأول قبل الميلاد وأواخر القرن الأول بعده . وكل ما يقال عنه أنه علم بالإسكندرية في وقت غير معين ، وتذكر له كتب لم تصل إلينا . أما آراؤه فمروية في الكتب القديمة وتلخص فيما يلي : انتهى صراحة إلى يرون ، وميز الشكاك من الأكاديميين بأن هؤلاء يقولون أن لا شيء يحقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل والخير والشر والحكمة والحفاة فيتعون في التناقض ؛ أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلاً . وأورد حججاً عسراً لتبرير تطبيق الحكم في المحسوسات وثلاث حجج ضد العلم .

ب — وهذه هي الحجج المشرّعة من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة : الأولى أن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة ؛ فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العين ، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان فإن منه اللفظي بصدف أو ريش أو قشر أو شعر ، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويوسته . وإذن فلنا أن تقول عن الشيء للدرك بالحواس إنه يبدو لنا كذا لأنه كذا في ذاته ، إذ لا يسوغ لنا أن نقرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان . —
الحجة الثانية أن اختلاف الناس جميعاً ونفساً يستتبع اختلاف إحساساتهم

وأحكامهم فكيف الاختيار؟ هل ترجح للأغلبية؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعاً ، ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد و بلد وبين عصر وعصر فيتبين المدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم . — الحجة الثالثة أن الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد ؛ فالبصر يدرك بروراً في الصورة واللمس يدركها مسطحة ، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق ، وماء المطر مفيد للمعين ضار للثمة . ومن يدرينا ؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشيء من تباين حواسنا . وإذن فنحن هنا أيضاً ندرك الظواهر لا الحقائق . — الحجة الرابعة أن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرضى ونوم ويقظة واقمال وهدوء وغير ذلك ؛ فثلاً العسل يبدو مرراً في الحى وتبدو الأشياء صفراء للعناب باليرقان . وإن قيل إن مثل هذه الحالات مرضى استثنائى أجاب الشكاك : وكيف تعلم أن الصحة ليست ظرفاً بغير الظواهر ؟ — الحجة الخامسة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع ؛ فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة فإذا ما اقتربت أو اقتربنا منها بدت كبيرة متحركة ، والبرج للربيع يبدو مستديراً عن بعد ، وتبدو العصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه ، وضوء الصباح يبدو ضئيلاً في الشمس ساطعاً في الظلام ، وإذا نظرنا إلى صورة عن بعد رأينا فيها بروراً فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة ، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته : فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذى تشغله والأوضاع التى تتخذها والمسافات التى تفصلنا عنها ؟ — الحجة السادسة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تبرز به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة ؛ فلون الوجه يختلف في الحروف والبرد ، ويختلف الصوت في الهواء الطيف وفي الهواء الكثيف ، ويختلف لون الأرجوان في ضوء الشمس

وفي ضوء الصباح ، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس ، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا في الحجة الرابعة ، فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به ؟ — الحجة السابعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية ، فثلاً قرن للقرى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء ، وجة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة ، والنبذ يقوينا إذا تماطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا . — الحجة الثامنة أن كل شيء نسى بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرك ؛ فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار إلى أعلا أو أسفل بنفسه بل بالنسبة إلى شيء آخر ، وكذلك الكبير والصغير والأب والابن ، فليس شيء مدرَكًا في نفسه . — الحجة التاسعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المؤلف والتادر ؛ فالنجم المذنب يدهشنا لندركه ، ولولا أنا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخفية ، فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها بل كثرة ورودها أو ندرته . — الحجة العاشرة اختلاف العادات والقوانين والآراء ؛ فالمصريون يخطون الموقى والرومان يحرقونهم وبعض الشعوب يقيمهم في المستنقعات ، ويميز القرس زواج الأبناء من أمهاتهم ويميز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم ويحظر القانون اليوناني كل ذلك . واختلافات الأديان ومذاهب الفلاسفة وقصص الشعراء معلومة للجميع . وإذن فكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا أى ما بدا أو يبدو لهم حقاً لا الحق في ذاته . — وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة هي حجة النسبية نعتبرها جنساً عالياً تحته أجناس ثلاثة : جنس خاص بالشخص المدرك يشمل الحجج الأربع الأولى ، وجنس خاص بالموضوع المدرك يشمل الحجتين السابعة والعاشرة ، وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعاً يشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة .

ح — وهذه العلم يعتبر أثره الخاص في المذهب ، وكان لا بد من هذا النقد لئيم له قوله بتعليق الحكم . وتزيف العلم أنه معرفة العال بالظواهر ، فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة ، وأخرى تنقد العملية ، وثالثة تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العال : فالحجة الأولى تقول إن وجدت الحقيقة فهي لا تخلو أن تكون إما محسوسة وإما معقولة ، ولكنها ليست محسوسة لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس وليست الحقيقة مدركة بالحس لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان فليست الحقيقة محسوسة . وهي ليست معقولة وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيا وهذا باطل . —

الحجة الثانية : لا يستطيع الجسم أن يحدث جسماً إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئاً لم يكن موجوداً وأن يصير الواحد اثنين ، ولا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لاجسماً وذلك لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والافتعال يقتضيان التماس واللاجسمي منزّه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل ، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لاجسماً ولا اللاجسمي أن يحدث جسماً لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم فالعملية متمتعة . — الحجة الثالثة : يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العال الخفية ، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ولا يفسرونها على نحو واحد ، مثل أعراض الأمراض تظهر للأطباء ويختلفون في تأويلها ، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة ، فالعلم ممتنع .

د — وكان لأناسيداموس أتباع لم يحفظ التاريخ شيئاً عنهم فلا تعيدنا أسماؤهم . واحد فقط نعلم أقواله ونجمل زمانه وأحواله هو أغريبا يوضع في القرن الأول أو الثاني للميلاد . له خمس حجج : الأولى تناقض الفلاسفة فيما بينهم وفيما بينهم وبين العامة . — الثانية نسبية أحكامنا إلينا أو بعضها إلى بعض .

وفى هاتين الحجتين تدخل حجج أناسيداموس العشر . — الحججة الثالثة تندعى إلى غير نهاية في البرهان بمعنى أن كل قضية فى تتطلب برهاناً وهكذا إلى مالا نهاية بحيث لا يتم برهان أبداً . — الحججة الرابعة أن المبادئ التى يستمد عليها أصحاب اليقين تضادى التسلسل فى البرهان فروض غير مبرهنة فى ليستأين من قائلها . الحججة الخامسة إذا أردنا تقادى التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدورى الذى يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة فالبرهان تمتنع على كل حال . — والحجتان الأولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية ، والحجج الثلاث الباقية خاصة بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية . والقسم الأول يرى إلى أن اليقين غير موجود بأكمل ، والقسم الثانى يرى إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد .

٩٤ — الشك التجريبي : سكستوس

١ — ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك أو طائفة من الشكك احترقوا الطب . أخذوا بالموقف المدام السلبي الذى هو تراث سقراطهم وزادوا عليه موقفاً إيجابياً أوحى به صناعتهم هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون التجنب إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء ، فأقاموا الفن بديلاً من العلم وعرفوا لذلك بالتجريبيين . أشهرهم سكستوس أمبيريقوس أى التجريبي نكاد لانعرف شيئاً عن حياته ، عاش فى القرن الثانى للميلاد على ما تذكر بعض الروايات ، أو فى القرن الثالث على ما جاء فى روايات أخرى . له كتب هى موسوعة المذهب الشكى فيها أخبار الشكك وحججهم ، وقد وصلت إلينا منها ثلاثة : واحد يدعى الحجج البيرونية وهو موجز المذهب ، وآخر عنوانه الرد على افلاسة ، والثالث فى الرد على العلماء .

ب — والقسم السلبي فى كتبه تكرر لما سبق إليه من أقوال الشك

موزعة على ثلاثة أقسام : ضد المناطقة وضد الطبيعيين وضد الخلقين . وهو ينبه إلى أن دحض أصحاب اليقين لا يعنى البرهان على أنهم مخطئون (فإن مثل هذا البرهان حكم موجب) ولكنه يعنى أنهم غير محققين أو بالأحرى أنه يمكن دائماً معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة . وبما يذكر من حججه ضد المناطقة نقده للقياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : إن المقدمة الكبرى « كل إنسان فهو حيوان » لم يقلها القائل إلا لملئه أن سقراط وأفلاطون وديون هم أناسى وحيوانات فى آن واحد ، فإذا أضاف قوله « وسقراط إنسان إذن فسقراط حيوان » كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل (٥٠ ب) . — ويقول عن الاستقراء إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجة الكلية غير منطقية لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل ، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات لأن عددها غير متناه ، فالاستقراء تأملاً كان أو ناقصاً ممتنع (٥٠ و) ، والبرهان بنوعه (قياس واستقراء) ممتنع .

ح — أما القسم الإيجابى فلم يعرضه صراحة ولكنه ظاهر من عباراته فهو يقول : « لستأ نريد معارضة الرأى العام ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة » . ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وكافية للحياة وهى ترجع إلى ثلاثة أمور : (١) الشاك يتبع الطبيعة فى كل عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس . (٢) والشاك يتبع القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه . (٣) والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكسب تجربة تؤدى به عفوياً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، وكل ذلك بناء على ملاحظات كثيرة شخصية أو متواترة ، فيحصل بذلك على الفن أى على جملة نتائج للملاحظات فى موضوع ما ، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ

كلية ويتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دون أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة أو مبرر في عقله؛ فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات إلى قه اللغة، ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان، ويستخلص العدد دون الخوض في علم الحساب، وينبئ بالمطر والصحو والزلازل بناء على الملاحظة الصرفة دون نظر إلى علم الفلك أو علم التنجيم، ويطلب دون ادعاء معرفة ماهيات الأمراض وتعيين عللها.

٥ — ومعنى هذا أن اليأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج مع هذا الفارق وهو أن الساذج لا يُعنى بالبحث عن تفسير الأشياء والشاك يعتقد أن ليس هناك تفسير يبحث عنه أو أن هذا التفسير ممتنع للنال. ولكن مهما يحرص الشاك على تعليق الحكم فإن الحياة تضطرهم إلى قبول اليقين، فإذا قبلوه إلى هذا الحد للتواضع الذي ذكرنا لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين. أيما كان مقداره وتؤدي به إلى الأسباب الأولى التي هي أصول العلم. وما من حجة من حجج الشكك إلا وهي مردودة، ولم يكونوا ليفتروا بها لو أنهم نظروا نظراً جدياً في تنفيذ أفلاطون وأرسطو دعاوى السوفسطائيين والميتافيزيقيين، ولكن الناس كما أنهم لا يتعمقون بمحادثات التاريخ أو ينسونها فكثيراً ما لا ينظرون في آراء من تقدمهم، بحيث أن الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها. ولقد عاد الشك في العصر الحديث فأثر في فكر ديكارت، وتقلب على فكر هيوم، وأيقظ كمنط من «سباه اليقيني» فغلبه على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم لستوارت ميل الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائي بما في ذلك هذه القياس وتلسمه أساساً للاستقراء.

الفصل الخامس

الأفلاطونية الجديدة

٩٥ — فيلون الإسكندري :

١ — في القرن الثاني قبل الميلاد نهضت الأفلاطونية في عدة مدن بين أهل الطبقة الراقية . وفي القرن التالي نهضت الفيثاغورية كمدرسة خفية . واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين وتأثرتا بالديانات الشرقية . وفي القرنين الأول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كتب أفلاطون ووضعت عليها الشروح والأخص على « تباوس » ، وقام الجدل فيما يذكّر هذا الكتاب عن أصل العالم فكانت الكثرة على أن العالم عند أفلاطون قديم ، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع . — واتخذت الأفلاطونية شكلاً جديداً ظاهراً عند فيلون اليهودي الإسكندري . وكانت الإسكندرية قد خلفت أثينا كمرکز للفلسفة واكتظت بالعلماء من مصريين ويهود يونان ورومان . وكانت جالياتها اليهودية غنية زاهرة آخذة بحظ عظيم من الثقافة اليونانية حتى أنها لم تكن تقرأ التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية^(١) ، وكانت تعتقد في معظّمها أن الوحي الإلهي يشمل هذه الترجمة أيضاً . وكان فيلون كبير القدر في قومه . لم يُضبط تاريخه ، فهو يوضع ما بين سنة ٤٠ قبل الميلاد وسنة ٤٠ بعده . ومما يذكّر عنه أنه ذهب في أواخر أيامه في وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الروماني على مصر لأهل ملته . ولم يكن يعرف المبرانية فقرأ التوراة

(١) هي أقدم الترجمات وأشهرها ، قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد بناء على أمر بطليموس فيلادلف اتان وسبعون علماً من يهود مصر ، وهذا المد هو أصل التسمية .

باليونانية وشرحها بهذه اللغة . وغرضه أن يبين لليونان أن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم . وكان يهود الإسكندرية يشرحونها شرحاً رمزياً كما كان اليونان قد ألقوا أن يشرحوا هوميروس منذ زمن طويل ، فكانوا يصورون التوراة بالإجمال كأنها قصة النفس مع الله ، تدنو منه تعالى أو تبتعد عنه بمقدار ابتعادها عن الجسم أو دنوها منه . وكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلاً بأن الله خلق عقلاً خالصاً ثم صنع على مثال هذا العقل عقلاً أقرب إلى الأرض (آدم) وأعطاه الحس (حواء) معونة ضرورية له ، فطاول العقل الحس واتقاد للذة (الحلية) وهكذا .

ب — وفيلون يدمج في شرحه الضخم الآراء الفلسفية المعروفة في عصره مبثرة من غير ترتيب ، ولا يعنى بتلخيص آرائه وتحديد معاني ألفاظه ، بل لا يحجم أحياناً كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة ، بحيث يشعر تصوير فكره . ويستخلص من هذا المزيج بضعة أفكار : الفكرة الأساسية هي فكرة إله مفارق للعالم ، خالق له ، معنى به ولكنه من البعد عن كل ما يدركه العقل بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً آخر . فكل ماورد في التوراة من تشبيه يجب أن يؤول بحسب هذا الاعتبار . وفكرة أخرى هي أن العناية ليست مباشرة ولكنها تتخذ وسطاء ، وكذلك لا تبلغ النفس إلى الله إلا بوسطاء . والوسيط الأول هو « اللوغوس » أو الكلمة ابن الله نموذج العالم . يليه الحكمة فرجل الله . أو آدم الأول فالملأئكة فنفس الله وأخيراً « القوات » وهي كثيرة ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية . وتطهير النفس بالزهد على الأخص بالعبادة الباطنة يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى الوسيط الأعظم أي كلمة الله . ويبدأ التطهير والصعود والعودة إلى الله حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها (وفيلون يدلل عليه بمجيج أنا سيداموس) . وغاية النفس البلوغ إلى الله بالذات

والإتحاد به لا الوقوف عند معرفة الله بواسطة العالم (وهذا حظ الأكثرين) أو معرفة الله بالوسيط (وهذه درجة أرقى). — فإذا ما أردنا أن تبين ماهية هؤلاء الوسطاء اعترضنا تعدد التصوص وتباينها : فالأوغوس هو تارة الوسيط الذى خلق الله العالم به كما يصنع الفنان بآلة والذى نعرف الله به والذى يشفع لنا عند الله . وهو طوراً ملاك الله المذكور فى التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر الله . وهو مرة قانون العالم وقلده على مذهب هرقليطس والرواقيين . ومرة أخرى هو المثال والنموذج الذى خلق الله العالم على حسبه كما يقول أفلاطون . وغير ذلك كثير . أما « القوات » فهو تارة يردّها إلى المثل الأفلاطونية وطوراً يتصورها روابط تشد الأشياء وتوحيدها على رأى الرواقيين . وحينئذ هي درجات صعود النفس إلى الله وحينئذ آخر هي صفات الله .

٩٦ — أفلوطين :

١ — من الإسكندرية أيضاً خرج أفلوطين أكبر مجددي الأفلاطونية . وُلِدَ فى ليقوبوليس من أعمال مصر الوسطى سنة ٢٠٥ ميلادية ، وبقى بها إلى الثامنة والعشرين ، ثم قصد إلى الإسكندرية وتلمذ لأمونىوس اللقب بساكس أى الحال لأنه كان حملاً قبل أن يشتغل بالفلسفة . وأمونىوس هو المؤسس الحقيقى للأفلاطونية الجديدة كذهب فلسفى . نشأ مسيحياً ثم ارتد إلى الوثنية اليونانية . ولنا ندرى عنه شيئاً كثيراً فإنه لم يدون آراءه ، ولم يصلنا تفصيلها . إنما يقال إنه كان يوجه همه إلى خلق حياة روحية فى تلاميذ قليلين مختارين . وظل أفلوطين يأخذ عنه إحدى عشرة سنة . ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية ، فالتحق بالجيش الرومانى المجرد على فارس . ولكن هذا الجيش بعد أن طرد الفرس من سوريا انهزم فى العراق ، فلهجأ أفلوطين إلى أنطاكية

ثم رحل إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى مماته سنة ٢٧٠ . وكان مجلسه بها حافلاً بالعلماء وكبار رجال المدينة حتى لقد تنلذ له الإمبراطور والإمبراطورة لسمو نفسه وعظيم حكيمته في إرشاد مريديه في الحياة الروحية .

ب — ولم يشرع في الكتابة إلا حوالى الحسين . كان يكتب أو يلى على عجل ويدع لتليذه وكان سره فورفور يوس مراجعة الأوراق . كتب أربع وخمسين رسالة هي صورة لتعليمه الشفوى ، وكان تعليمه شرحاً على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما ، أو على قضية رواقية أو على دعوى شكية أو جواباً عن سؤال أو ردّاً على اعتراض . فليست رسائله عرضاً منظماً للمذهب ولكنها سلسلة محاضرات توضيح قط خاصة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون . ولل موضوعات الماثورة هي أقوال أفلاطون في الخير والجمال والحب والجدل كما وردت في تياوس والمأدبة وفيدروس والمقاتلين السادسة والسابعة من الجمهورية . ولل موضوع الرئيسى النجاة : نجاة النفس من سجنها للمادى وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأسمى عالم الوجود والحقيقة . وللهج تارة الجدل الصاعد من الظواهر إلى الوجود ، وطوراً الجدل النازل من الوجود إلى الظواهر . — وبعد وفاته جمع فورفور يوس الرسائل وقدم لها بترجمة لأفلوطين ووزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل متتابعة لاعتقاد الفيثاغوريين بجزايا الأعداد فسميت بالتاسوعات . ويمكن أن يقال إن التاسوعة الأولى خاصة بالإنسان ، والثانية والثالثة بتجيطه أى بالهالم المحسوس ، والرابعة بالنفس ، والخامسة بالعقل ، والسادسة بالوجود .

ج — قبل عرض مذهب أفلوطين يجب أن نذكر أركان الوجود عند أفلاطون ، وهي ترجع إلى أربعة : أولها « الواحد » الذى حل محل مثال الخير ومثال الجمال والصانع (٣٣ — د) والذى ينطبق عليه من باب أولى أنه ليس بماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية لا يوصف أو لا يوصف إلا سلباً (٣٤ —

(ب) . والركن الثانى النموذج الحى بالذات الحاوى جميع المثل . الثالث النفس
العالية (٣٥ — ١) . والرابع المادة . — فأفلوطين يضع كذلك « أقانيم أربعة »
أى أربعة جواهر أولية : « الواحد » أو الأول ثم ثلاثة صادرة على النحو الآتى
هى : العقل فالنفس فالمادة . وهو يبرهن على وجودها بالجدل الصاعد ويبين
الصور بالجدل النازل . فن الوجه الأول يقول مع الرواقيين إن تفاوت الموجودات
فى الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها ، ولكنه ينكر قولهم إن اتحاد أجزاء
المادة يتم بمادة فإن من شأن المادة التفكك والتشتت ، ويذهب إلى أنه يجب تصور
وحدة الوجود على مثال وحدة العقل والعلم ؛ فإن العلم واحد مع تأله من قضايا
كثيرة لأن كل قضية فهى تحتوى على سائر القضايا بالقوة فأجزاء العلم متحدة
غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذى يدركها . فالنظر فى معنى الوجود وفى ضرورة
وحدته يؤدى بنا من الجسمى إلى اللاجسمى . والوجود الحقيقى هو التأمل والفكر
الذى يرد الكثرة إلى الوحدة . وكل موجود لا يكون اتحاد أجزائه تاماً فهو
يقتضى فوقه اتحاداً أتم . وعلّة الوحدة فى الوجود الأدنى هى تأمله المبدأ الأعلى
فإن الحيوان والنبات وكل موجود إنما يحصل على صورته بحسب تأمله مثاله
ونموذجه المقول . والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذى تحاول أن تحاكيه —
تأملًا صامتًا لا يقارنه شعور ، وفوق الطبيعة النفس علّة وحدة الطبيعة كما أن
النفس الجزئية علّة اتحاد أجزاء الجسم الحى ، وفوق النفس الكلية العقل موضوع
تأملها وعلّة وحسها فإن المعبولات مترابطة متضامنة وتقتضى عقلاً كلياً يحويها
ويدرك ترابطها ، وفوق العقل « الواحد » الذى لا كثرة فيه أثبتة والذى هو
رابط الأشياء جميعاً ^(١) .

(١) انظر الرسالة الثامنة من التاسعة الثالثة ، والرسالتين الأولى والسادسة من
التاسعة الخامسة ، والرسالتين الثامنة والتاسعة من التاسعة السادسة ، ومواقع أخرى كثيرة .

٥ — ومن الوجه الثاني أى بالجلد النازل^(١) نبأ بالواحد أو الأول وهو بسيط ليس فيه تنوع . ليس هو الوجود (لأن الوجود معين أى ماهية محدودة ومعقولة) ، وإنما هو مبدأ الوجود ووالده والوجود بمثابة ابنه البكر . فهو الأشياء جميعاً (لأنه يحويها بالقوة) دون أن يكون واحداً منها (من حيث أن ليس فيه تعيين أو تمييز وأنه يظل في ذاته إذ يعطيها الوجود) . وهو كامل لا يفترق إلى شيء ، ولما كان كاملاً فهو فياض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره ، فيتوجه الشيء الحادث نحوه ليتأمله فيصير عقلاً (أى يصير الأقسام الثاني الذى هو وجود وعقل وعالم معقول ، فما هو غير معين في الأول يتعين في الثاني ، والثاني حال للكل الكلية أى الأجناس والأنواع ومثل الجزئيات أيضاً وإلا لكان العالم المحسوس أغنى من العالم للمعقول وهذا محال) . ولما كان العقل شيئاً بالواحد فإنه يفيض قوته فيحدث صورة منه هى النفس الكلية ، وتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه وتفيض فيوضاً كثيرة (لا فيضاً واحداً كالأول والعقل) فله قوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات . فالأشياء جميعاً بمثابة حياة تمتد في خط مستقيم من أعلا إلى أسفل ، وكل قطعة من قط هذا الخط تختلف عن غيرها ولكن الخط كله متصل . (والعالم المحسوس حيوان كبير أو إنسان كبير ، والنفس علة حركاته الكلية أى حركات الأجرام السماوية ؛ لأن الحركة الدائرية تحاكي حركة النفس على ذاتها ، والنفس الكلية وسط بين العالمين للمعقول والمحسوس تتأمل الأول وتدبر الثاني ، أو ببساطة أدق تدبر الثاني تتأمل الأول) . وللمادة آخر مراتب الوجود قبل ظلمة العدم ، وهى وجود مطلق (لا وجود ناقص له نسبة

(١) انظر الرسالة الثانية من التاسعة الخامسة وهى ملخص الذنب . أخذنا منها أم الفضيا ووضنا لها عمرو بن أقراس ، وهذا الفرع مستمد من مجموع الرسائل .

للصورة كما عند أرسطو) ، وهي مع ذلك غير معينة ، فلا يوجد اتحاد حقيقى بين المادة والصورة وإنما الشيء المحسوس عبارة عن انعكاس الصورة على المادة دون أن يؤثر هذا الانعكاس فى المادة ، كما أن الضوء لا يؤثر فى الهواء . وهذا القصور عن قبول الصورة والاحتفاظ بها وعن الاتصاف بأى صفة هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس .

• — واتصال النفس بالمادة هو كذلك أصل قائمها وشرورها . فلا يكون التطهير بإخضاع المادة بل بالخلاص منها والعودة إلى حال النفس الأول . والفلسفة وسيلة النفس فى صعودها حتى تصل إلى الأول الواحد ، ولكنها لا تصل إليه بحسب عقلى من حيث أن المعين وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوع إدراك — بل بنوع من « التماس » لا يوصف ولا يصدق عليه أنه معرفة ولا يميز فيه بين عارف ومعروف لأنه عبارة عن اتحاد تام وغبطة بهذا الاتحاد ، وليس يستطيع أن يبين عن هذه الحال إلا الذين ذاقوها وهم قليل وهي نادرة عندهم^(١) وهم لا يستطيعون التحدث عنها إلا بالرجوع للذاكرة إذ أنهم فى حال الاتحاد يفقدون كل شعور بأنفسهم ، وهذا هو الانجذاب وهو أرفع من العقل والفكر^(٢) . وفى هذا يفترق أفلوطين عن أفلاطون (فيما يفترق) فإن أفلاطون يتوجهه إلى مثال الخير ومثال الجمال كان يرى إلى إدراك أسمى العقولات ، أما أفلوطين فيريد أن يجاوز المقول والإدراك إلى الاتصال والاتحاد بما لا مجال فيه لتعيين وتمييز . وهو بهذا يخرج على الفلسفة العقلية ويشايح الأفكار الهندية .

و — على أنه بوضعه الواحد اللامعين فى رأس الوجود ومحاولة استخراج

(١) وأفلوطين نفسه لم يبلغ إليها سوى أربع مرات فيما يروى فورفوربوس قلا عنه فى ف ٢٣ من ترجمته له .

(٢) أنظر بالأخص الرسالة التاسعة من التاسوعة السادسة .

الأممياء منه بالتدرج كان أميناً لموقف قديم متصل في الفلسفة اليونانية : ألم يقل أنكسيمندريس بالامتناهى ، وهرقليطس بالنار الإلهية ، وبارمنيدس بالكرة التي هي وجود محض ، وأنابودقليس بالكرة الأصلية الإلهية ، وأنكساغوراس بالمزاج الأول ؟ فأفلوطين فهم مثلهم أن تفسير الوجود يقوم ببيان التدرج من اللامعين إلى المعين . وكانوا قد وضعوا لهذا الأصل قانوناً باطنياً أسماه بعضهم الضرورة وأسماء البعض الآخر « القوغوس » وربطوا الأشياء ربطاً محكماً لعدم دورها عن أصل واحد ، وأفلوطين أخذ بهذه الفكرة وذهب في تماسك العالم وتفاعل أجزائه إلى حد الاعتقاد بالنتيج كالأرواقيين وإضافة مفعولية ضرورية للصلوات والتعزيمات السحرية بمجرد أنها تؤدي على طقوس معينة ، قال إلى الشرق من هذه الناحية أيضاً وأدخل في مذهبه أخط العقائد القديمة إلى جانب التصوف السالى .

٩٧ — بعد أفلوطين :

١ — ملخوس السورى للقب بفورفور يوس (٢٣٣ — ٣٠٥) أظهر تلاميذ أفلوطين . ولد في صور وعرف أفلوطين في روما سنة ٢٦٣ فازمه واتبع طريقته . وجذب مرة واحدة في الثامنة والستين على ما يذكر هو . شرح محاورات أفلاطون . الكبيرى وشرح من صكتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات . ووضع « المدخل إلى المقولات » أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المقول أخذاً عن التاسوعات ، وكتاباً « في الامتناع عن اللحوم » تزع فيه منزع الفيتاغورية ، وآخر « في أخبار الفلاسفة » مضى فيه لنائية أفلاطون ، بقى منه أجزاء . ولكنه مشهور بكتاب « إيساغوجى » أى « المدخل إلى مقولات أرسطو » (٥٢ — د) . وكتب أيضاً ضد النحرانية ودافع عن السحر والرافة والنتيج

وكانت الكنيسة تحاربها . وهو أفلاطون وأمونيوس ومن تبعهم يسمون الفرع الإسكندري للأفلاطونية الجديدة .

ب — ولها فرع سورى رأسه يامبليخوس من خلقيس (سوريا) المتوفى حوالى سنة ٣٣٠ ، أخذ عن فورفوروس وقال بصدور الموجودات بعضها عن بعض . ولكنه أكثر من مراتب الوجود وجعل فى كل مرتبة ثلاثة حدود . — والمدرسة أيضاً فرع أثينى أشهر رجاله أبروكلوس من القسطنطينية (٤١٠ — ٤٨٥) شرح عدة محاورات لأفلاطون و « مبادئ » أفقليدس وفلك بطليموس . وله كتاب مطول فى « الإلهيات الأفلاطونية » وآخر موجز فى « مبادئ الإلهيات » مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة أفقليدس ، وقد غلا فى مزج الرياضيات بالفلسفة .

٩٨ — خاتمة :

وفى سنة ٥٢٩ أغلق الإمبراطور يوستينيانوس مدارس الفلسفة فى أثينا وكانت قد أقفرت من التلاميذ وتناقص عدد العلماء فيها^(١) ، وكانت الإسكندرية قد فقدت مكاتبها ، فانهت الفلسفة اليونانية بماهى يونانية . انتهت بعد حياة استطالت أحد عشر قرناً وحلت بأسمى وأبهى نتائج العقل . ولكنها بقيت بماهى فلسفة ، تناولتها عقول جديدة فى الشرق والغرب فاصطنعت منها ما اصطنعت وأنكرت ما أنكرت وهى على كل حال تعتبرها أصلاً وتهيج نهجها . فكان لأفلاطون بفضل نزعه الروحية حظ كبير عند المسيحيين فى بلاد اليونان والرومان .

(١) فترح بعض رجالها شرقاً وبلغ فريق منهم فارس فوجدوا أحسن رعاية فى بلاط كسرى أو شروان صديق الفلسفة ، منهم «مبليقيوس الفارح» المصير لكتب أرسطو .

ثم كان لأرسطو مثل هذا الحظ عند السريان ، قلوا كتبه إلى لغتهم ثم إلى العربية ، ولكنهم قلوها عن شراح كانوا قد أدخلوا عليها شيئاً من التأويل الشخصي . وأكابر هؤلاء الشراح إسكندر الأفروديسي (القرن الثالث للميلاد) ، وفورفور يوس المذكور آنفاً ، وثامسطينوس (القرن الرابع) ، ويوحنا النحوي (القرن الخامس) ، وسيمبليقيوس (القرن السادس) . ونقل السريان أيضاً مختارات من التاسوعات الثلاث الأخيرة وأسموها «أوتولوجيا (إلهيات) أرسطوطاليس» ومختارات من «مبادئ الإلهيات» لأبروقلوس وأسموها «كتاب العال» وأضافوها إلى أرسطو كذلك ، قبلها الإسلاميون بهذا الاعتبار^(١) وبدأ لهم ما فيها من صوفية إشراقية تمتد طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية ، فجاءت فلسفتهم مزيجاً من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون ، عدا اقتباسات أخرى من سائر المدارس اليونانية ، بحيث يمتنع على الناظر في الفلسفة الإسلامية أن يرجع إلى كل هذه الأصول . ولما ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر ذاعت دراسة أرسطو في الغرب وبعثت فيه نهضة فكرية قوية تطورت إلى الفلسفة الحديثة . فالسلسلة متصلة الحلقات ، والفضل للسابق .

(١) ما خلا ابن رشد فإنه أظهر أرسطو على حقيقته إلا بعض تأويلات خاصة .

مراجع

للمراجع كثيرة الناية في القنات القديمة والحديثة . وقد اقتصرنا هنا على الكتب المفيدة
لمهجرة قراء الفلسفة ، نجد فيها طالب للزبد ذكر طائفة كبيرة مما أغفلناه

١ - مراجع عامة

تاريخ اليوناني : الجزء الأول فيما قبل الاسلام وفيه فصل عن اليونان ، والجزء الثاني في
الاسلام حتى سنة ٢٥٨ هـ . لندن ١٨٨٣

المهرست لابن أبي يعقوب التميمي أنهى تأليفه سنة ٣٧٧ هـ . ليبسك ١٨٧٢

طبقات الأمم لصاعد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ . بيروت ١٩١٢

للل والنحل للمهرستاني ٤٧٩ - ٥٤٨ هـ . ليبسك ١٩٢٣

إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن الفنطلي أو القفطلي فقط ، صنفه بعد سنة ٦٢٤ هـ

مستعينا بالمهرست وطبقات الأمم . ليبسك ١٩٠٣

عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، ولد بعد سنة ٥٩٠ هـ بقليل ، وتوفي
سنة ٦٦٨ . وضع كتابه لأول مرة حوالي سنة ٦٤٠ ، ثم أعاد تصليفه فزاد وفتح مستعينا
بكتاب القفطلي ونصره سنة ٦٦٧ . القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨٤ لولر كوفسبرغ

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة ، ولد حوالي ١٠١٠ هـ

بالقسطنطينية وتوفي سنة ١٠٦٨ . ليبسك ١٨٣٥ - ١٨٥٨ م والقاهرة ١٢٧٢ هـ

١٨٥٧ - ١٨٥٨ . - ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية

فان هنا التاريخ قد تفرع بالرجوع إلى الأصول ، وفي الكتب المذكورة خلط كثير وتقدم

وتأخير ، فتجب قراءتها بكل حذر . ولكنها هامة للوقوف على ما عرفه الاسلاميون عن

هذه الفلسفة ورجالها وما وضعوه من مصطلحات في علمها

ZELLER (Ed.), The philosophy of the Greeks in its historical development,
London 1877 - 1897, 6 vol. — Outlines of the history of Greek philosophy,
New-York and London, 13 ed. 1931

GOMPERZ (Th.), Greek Thinkers, London 1901 - 1905, 4 vol. — Les pen-
seurs de la Grèce, Paris — Lausanne 1908 - 1909, 3 vol.

هذه الكتب ألمانية الأصل . الأول أوسع للمراجع وأكثرها اعتباراً . والثاني موجز .

والثالث تشويه ثرثرة تخرج بالمؤلف عن حد تصوير الآراء إلى سرد آرائه هو ، وأكثر

ما يظهر هنا العيب في كلامه على أرسطو

- BEN (A. W.), The Greek philosophers, London 1882; 2 ed. 1911
BURNET (John), Greek philosophy. Part I : Thales to Plato, London 1914
RUBIN (L.), La pensée grecque, Paris 1923.
BRÉHIER (E.), Histoire de la philosophie, tome I, Paris 1926

٢ — مراجع خاصة

١ — ما قبل سقراط

- RIVAUD (A.), Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris 1905
BURNET (John), Early Greek philosophy, 4 ed. London 1923
في هذا الكتاب ترجمة الفترات الباقية من الفلاسفة الأقدمين . وقد قبله إلى الفرنسية
L'aurore de la philosophie grecque, Paris 1919 : بعنوان A. Reymond

ب — سقراط

- ROBIN (L.), Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Année philosophique, 1910). -- Sur une hypothèse récente relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916)
DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome I, Paris 1927
TAYLOR (A. E.), Socrates. Oxford 1932

ج — أفلاطون

- Oeuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, en 12 volumes. Paris 1822 — 1840
Oeuvres complètes de Platon, traduites par A. Saisset et E. Chauvet, en 10 volumes. Paris 1869 — 1875
Oeuvres complètes de Platon (texte et traduction), éditées par l'Association Guillaume Budé, Paris. (En cours de publication).
هذه الترجمة الثالثة تلوم بها طائفة من أساتذة جلسات فرنسا وهي أوتق ترجمة يزيد في
فائتها مقدمات مطولة وشروح
DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome II, Paris 1927
TAYLOR (A. E.), Plato, 3d ed. London 1929
ROBIN (L.), Platon. Paris 1935

جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز القاهرة ١٩٢٩

د — أرسطو

Oeuvres d'Aristote, traduites par Barthélémy Saint-Hilaire en 35 volumes.
Paris 1837 — 1892.

The Works of Aristotle. Oxford 1928... ترجمة علمية

Physique, trad. Carteron : I-IV Paris 1926, V-VIII, 1931

Métaphysique, Paris 1932, 2 vol.; De l'Âme, 1934; De la Génération et de la Corruption, 1935 — trad. J. Tricot.

RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote. 1er vol. Paris 1836
(réimprimé en 1920). كتاب قيم مفهـور

HAMELIN (O.), Le Système d'Aristote, Paris 1920

كتاب وإن متين فيما تناوله من تحقيق مؤلفات أرسطو ومن عرض للمنطق والطبيعة .
ولكنه يوجب علم النفس وما بعد الطبيعة في صفات ولا يتضمن الأخلاق ولا السياسة

ROSS (W. D.), Aristotle, London 1923; trad. française Paris 1930

كتاب يلخص مؤلفات أرسطو تلخيصاً حسناً . صاحبه من كبار الاختصاصيين في أرسطو .
وهو للمعرف على ترجمة اكسفورد للذكورة آهاً

ترجمات عربية : الدكتور طه حسين بك : نظام الأئينين . القاهرة ١٩٢١

د : أحمد لطفي السيد باشا : الأخلاق إلى نيقوماخوس في مجلدين . القاهرة
١٩٢٤ — الكون والفساد ١٩٣٢ — الطبيعة ١٩٣٥

هـ — الباب الرابع بالاجمال

RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2e vol.

و — ابيقورس

Trois lettres, trad. O. Hamelin, Revue de métaphysique et de morale, 1920
tome XVIII

Doctrines et maximes, trad. Solovine, Paris 1925

Lucrèce, De la Nature, texte et trad. par Ernout, 1920; commentaire par
L. Robin, 1925 — 1926

Lettres et pensées maîtresses, trad. Ernout dans le commentaire déjà men-
tionné de Robin, 1er volume 1925

BAILEY (C.), Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus,
translation and notes, Oxford 1926

CUYAU (M.), La morale d'Epicure, 2 ed. Paris 1881

JOYAU (E.), Epicure, Paris 1910

ز — الرواقية

BRÉHIER (E.), Chrysippe. Paris 1910

RODIER (O.), Etudes de philosophie grecque, Paris 1926 : Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme, pp. 219—369; La cohérence de la morale stoïcienne, pp. 270 - 308

BROCHARD (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris 1912 : La logique des stoïciens, pp. 221 — 281

HAMELIN (O.), Sur la logique des Stoïciens, Année philosophique 1902, p. 23 sqq.

ح — الشكاك والأكاديمية الجديدة

BROCHARD (V.), Les Sceptiques grecs, Paris 1887; 2e éd. 1932.

ط — الأفلاطونية الجديدة

PHILON, Allégories des Saintes Lois, édit. et trad. par E. Bréhier. Paris 1908.

BRÉHIER (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. 2e éd. Paris 1924.

PLOTIN, Ennéades, texte et trad. par E. Bréhier. Paris 1924 — 1936

BRÉHIER (E.), La philosophie de Plotin. Paris 1931.

WHITTAKER (E.), The Neoplatonists, 2d ed. Cambridge 1918.

INOE (W. R.), The philosophy of Plotinus. London 1918.

قاموس الاعلام والألفاظ الفلسفية

على ترتيب حروف المعجم

[وإلى جانب كل منها اللفظ الفرنسي أو اللفظ اللاتيني المشتمل بالفرنسية]

أخلاق كبرى (كتاب) Grande Morale	أبروقلوس Proclus ٣٣٠ ٣٣١
١٤٦	أبيقوروس Epicure ٢٨٦ — ٢٩٧
أخلاق نيقوماخية (كتاب) Morale	٣١٠ ٣٠٦ ٣٠٢ ٣٠٠ ٢٩٩
٢٣٩ ١٤٧ ١٤٦ Nicomachéenne	أبيقراط Epicète ٣١٠
إرادة ٢٩١ ٢٥٢ — ٢٤٩ ١٧١ volonté	إغناطي ١٧٩ — ١٧٨ ١٧٥ ٥٥ hasard
أرسطوبس Aristippe ٢٨٣ ٢٧٧ ٧٤	٢٢٥
٢٩٤ ٢٩٣ ٢٨٤	أثار علوية (كتاب) Météorologiques
أرسطراطية aristocratie ١٣٢ ١٣٠	١٤٦
٢٧٠ ٢٦٩ ١٣٧ ١٣٦	أثير ١٩٤ ١٩٢ éther
أرسطرخوس Aristarque ٢٧٦ ٢٣	أحادية ١٨ monisme
أرسطوطاليس Aristote ١٦ ١٤ ١٣	إحتجاج سقراط (كتاب) Apologie de
٢٧ ٢٦ ٢٥ ٢٣ ٢٢ ٢٠ ٢٩ ٢٨	٧٩ ٧٢ Socrate
٤٩ ٤٨ ٤٥ ٤٤ ٤٣ ٤٢ ٤٠ ٣٨	إحتال ٣١٤ ٣١٣ probabilisme
٦٧ ٦٤ ٦٢ ٦٠ ٥٦ ٥٥ ٥١ ٥٠	إحساس ٨٦ — ٨٥ ٥٢ ٤٧ sensation
١٤١ ١٤٠ ١١٣ ١٠٧ ٩٧ ٩٥ ٩٢	٢٨٨ ٢٠٦ — ٢٠٥ ١٩٩ ١٦٥
٢٨١ ٢٨٠ ٢٧٩ ٢٧٨ ٢٧٤ —	٣٠٠ ٢٩١
٢١٠ ٣٠١ ٢٨٦ ٢٨٤ ٢٨٣	إختيار ٢٥٠ ٢٤٩ choix, élection
٢٧١ ٦٩ ٦٣ Aristophane	٢٥٢
أرسطوقسان Aristoxène ٢٧٤	أخلاق ١١٥ ٦٧ éthique, morale
أرض terre ٣٢ ١٧ ١٦ ١٥ ١٣	٢٩٧ — ٢٩٣ ٢٦٢ — ٢٣٩ ١٢٣
٣٠٤ ١٩٣	٣١٠ — ٣٠٦
أركاسيلاس Arcésilas ٣١٣	أخلاق (كتاب) les Caractères ٢٧٤
أسبوسيبوس Spensippe ١٤٠	أخلاق أوديبية (كتاب) Morale
أسبينوزا Spinoza ٣١٠	١٤٧ ١٤٦ Eudémienne

- أقراطيلوس (معاورة) ٨٠ ١٥٦
 أقريتياس (معاورة) ٨١ Critias
 أقريسيوس Chrysippe ٢٩٨
 أقريطون (معاورة) ٧٣ ٧٩ Criton
 أقليانثوس Cléanthe ٢٩٨
 أقليس (الليثاري) Euclide ٧٦ ٧٧ ٧٤
 ٢٧٩ — ٢٧٨
 أقليس (الهنس) ٢٧٦
 أقنوم ج. أظن Hypostases ٣٢٦
 أكاديمية Académie ٧٧ ٤١
 أكاديمية جديدة Nouvelle Académie ٣١٣
 ٣١٥ —
 أكتوفن Xénophane ١٩ ٣٥ — ٣٦
 ١٠٦ ٤٤ ٣٧
 أكتوفن Xénophon ٦٣ ٦٥
 أكتوقراطيس Xénocrate ١٤٠
 ألباد athéisme ٥٣ ٥٩ ٦٣ ١٤٣
 ٢٨٤
 ألبياس (معاورة) Alcibiade ٧٩
 ألبميون Alcéméon ٣١ ٤٧
 أله Dieu ٧١ ٣٦ ٩٩ — ١٠٢ ١٠٨
 ١٠٩ — ٢٣٥ ٢٣٨ ٢٢٣
 آلهة dieux ٤ — ٦ ٣١ ٣٦
 ١٠٦ ١٠٥ ٧٠ ٦٨ ٥٩ ٤٧ ٤٧
 ٣٠٥ ٣٠٤ ٢٩٢ ٢٨٤ ٢٦٢ ٢٣٣
 آلهة (كتاب أصل ال) Théogonie ٦
 آليه mécanisme ١٦ ١٨ ٥٢ ٥٦
 ١٠٦ ١٠٤ ٩٩
 أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas
 ٣٢٤
 آن instant ١٨٦ ١٨٨ ١٨٩
 أناسيداموس Enésidème ٣١٥ — ٣١٨
 ٣٢٤
 أباحوقليس Empédocle ٤٥ — ٤٩
 (٢٢ — فلسفة)
- إستحالة altération ١٧١ ١٨١ ١٩١
 ١٩٥
 إستدلال raisonnement, science dis-
 ١٥٢ ١٥١ ٨٥ cursive
 إستراتون Straton ٢٧٤
 إستقراء induction ٦٦ ٦٧ ١٥٢ ١٦١
 — ١٦٣ ٢٥٢ ٣٢٠
 إستلپون Stilpon ٢٧٩ ٢٩٨
 أسرة famille ١٢٩ — ١٣٠ ١٣٤
 ١٢٧ ٢٦٣ ٢٦٥
 إسكندر الأفروديسي Alexandre d' Aphro-
 ١٥١ ٢١٤ ٣٣١ dise
 إشتراكية socialism ١٧٨ ٢٧٧
 إضافة attribution في مواضع مختلفة
 ١٧٠ ١٥٢ relation
 أغايط (كتاب) sophisti- Réfutations
 ١٤٥ ١٥٢ ١٦٨ ques
 أغريبا Agrippa ٣١٨ — ٣١٩
 أفلاطون Platon ٦ ٧ ٣٩ ٤٢ ٥٦
 ٦٠ ٦١ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦
 ٦٧ ٦٨ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٥ — ١٤٠
 ١٤١ ١٤٢ ١٤٥ ١٤٦ ١٥٣ ١٥٤
 ١٦٦ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٨٨ ١٩٢
 ٢٠٠ ٢٠١ ٢١٥ ٢٢٤ ٢٢٦
 ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٣٣ ٢٤٠ ٢٤٤ ٢٥٢
 ٢٥٨ ٢٦٢ ٢٦٨ ٢٧٠ ٢٧٧ ٢٧٦
 ٢٧٧ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٣ ٣٠١ ٣١٠
 ٣١٣ ٣٢٨
 أفلطونية جديدة néoplatonisme ٣٢٢
 ٣٣٠ —
 أفلوطين Plotin ١٤٧ ٣٢٤ — ٣٣٠
 أفراتيس Cratès ٢٩٨
 أفراتيلوس Cratyle ٧٥ ٨٤ ٩١ ٢٧٤

٢٩ — ٣٧ ٣٥ Parménide	٢٠٣ ٢٠٠ ١١٦ ١٨٧ ١٢ ٦١
١٧٣ — ١٧٢ ٩٥ ٩٤ ٤٤ ٤٢	٢٢٧ ٢٣٣
٢٧٨ ٢٢٥	٣١٠ ٣٠٧ ١٢٣ ٣٠ suicide
بلومينيس (محاوره) ٨١	٢٨٠ ٢٧٧ ٧٤ Antisthène
١٧٩ — ١٧٨ chance, fortune	٢٨٢ —
١٦٦ — ١٦٤ démonstration	٣٢٨ extase
برهان إن ١٦٦ d. quia	٢٩٠ clinamen
برهان الخلف à l'absurde, à	٢٥٥ équité
٢٧٨ ١٦٦ ٤٠ l'impossible	١٩٩ ١٩٦ ١٨١ ١٥٣ passion
١٦٦ d. propter quid	٣٠٩ ٢٨٨
٦١ — ٥٩ Protagoras	— ٥٣ ٤٥ Anaxagore
٢٨٤ ٢٢٩ ٢٢٣ ٩٤ ٨٥ ٨٤	١٨٦ ١٠٦ ٩٨ ١٢ ٥٦
بروتاغوراس (محاوره) ٧٩ ٦٠	١٨ — ١٧ Anaximène
٣١٢ Pyrrhon	٢٠٠ ٣٨
٣٣١ ٢٢٥ Ennéades	— ١٤ Anaximandre
٢٢١ ٢٢٠ expérience	٣٨ ١٧
١٧٧ abstraction	٢٧٩ Eubulide
Premiers Analytiques	١٤٧ Théologie (كتاب)
١٦٤ ١٥٧ ١٥٢ ١٤٥	٣٣١
١٦٦ ١٦٤ ١٥٢ ١٤٥ Analytiques	٨٠ Euthydème (محاوره)
١٨٤ ١٨ rarefaction	٢٧٤ ٢٩ Eudème
٦٠ association (الصور والماني)	١٥١ ١٤٥ Organon
٢١١	٢٣ Orphée
٢٤٠ ١٢٨ ١٢٥ éducation	٣٠ ٢٥ ٢٤ — ٢٣ orphisme
٢٣٤ ٢٢٦ individuation	١٣٩ ١١١ ٨٣ ٦٨ ٣٤
١٥١	٧٩ ٦٨ Eutyphron (محاوره)
٣٢٩ mysticisme	٢٦٩ ١٣٦ ١٣٣ oligarchie
١٠٦ — ١٠٥ ١٦ évolution	٢٧٠
١٠٧	١٦٨ Isagoge (كتاب)
	٣٢٩
	١٠٦ ٤٤ — ٣٥ Eléates
	٧٩ Ion (محاوره)

جدل نازل d. descendante ٩٤ — ٩٧
٣٢٧
جمهورية (كتاب) République ٧٥ ٧٦
٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ١٢٤ — ١٣٥
٢٦٨
جنس genre ١٥٣ ١٦٧
جوهر substance ١٥٢ ١٥٣ ٢٢٥
٢٢٨ —
جوهر فرد atome ٥٠ ٢٩٠ — ٢٩٣
٣٠٢
جن demons, génies ١٠٨ ٣٠٤ ٣٢٣
حجة argument في مواضع كثيرة
حد définition ٦٦ ١٦٤ ٢٢٦
حد terme ١٥٨
حد أوسط terme moyen ١٦٠ — ١٦١
حس intuition ١٦٥
حس فكري intuition de la réflexion
٢٨٨ — ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١
حركة mouvement ٤١ — ٤٢ ٩٩
١٧٠ — ١٧١ ١٨١ — ١٨٢ ٣٠٥
حركة دائرية m. circulaire ٩٩ ١٨٦
١٩١ ١٩٢
حرية liberté, libre arbitre ٢٩١ ٣٠٥
وانظر « اختيار »
حس ج حواس sens ٢٠٤ — ٢٠٥
٢٠٨ — ٢١١ ٢١٢ ٢١٣
حس مشترك sens commun ٢٠٩
حكم judgement ٩٤ ١٥٨ ٢٧٨ ٢٨٠
٢٨١
حكمة sagesse ١١٨ ٢٢١ ٢٥٧ — ٢٥٨
٢٦١ ٢٩٩ ٣٠٧ ٣١٢ وانظر
« قلعة »

تطبيق الحكم suspension du jugement
٣١٢
تغير changement, devenir ١٩ — ٢٠
٢١ ٢٣ ٢٨ ٤٣ ١١١ ١٧٠ —
١٧١ ١٧٤ ١٩٥ ٢٢٦
تقمى métempsychose ٣٠ ٤٧ وانظر
« تاسخ »
تكاثف condensation انظر « تخلخل »
تاسخ ٢٩ ٣٠ ٣٥ ١٠٥ — ١٠٦
١٠٧ ١١١ ١١٤ ١٤٥ ٢١٧ وانظر
« تقمى »
تجيم astrologie ٢٧٦ ٣٠٤ ٢٢٩
تهكم سقراطي ironie socratique ٦٦
توتر tension ٣٠٢ ٣٠٣
تولد ذاتي génération spontanée ٢٠٤
توليد (سقراطي) maieutique ٦٦ ٩٢
تيتانوس (عائورة) Théétète ٨١
تيلوس (عائورة) Timée ٨١ ١٠٢ —
٢٢٢ ١٠٩
ثامسطيوس Théinistius ٣٣١
ثاوفراسطوس Théophraste ١٤٢ ١٤٣
١٥٨ ١٥٩ ٢٧٣
ثنائية dualisme ٤٨ ٢٣٠
جالينوس Galien ١٥٨ ٢٧٦
جدل dialectique ٤٢ ٥٨ ٨٢ ٨٤
٩٠ ٩٤ ٩٦ ١٦٦ — ١٦٨ ٢٨١
جدل (كتاب) Topiques ١٤٥ ١٥٢
١٦٧
جدل صاعد d. ascendante ٨٤ — ٨٨
١٢١ — ١٢٣ ٣٢٦

- ٢١٥ ٢١١-٢١٠ ٨٠ mémoire فاكرة
 ١١٢ réminiscence, souvenir ذكر و تذكر
 ٢١٥ ٢١١ — ٢١٠ ١٤٥ ١١٣
 ٢٦٧ usure ربا
 ٢٦٥ ١٣٥ esclavage رق
 ٢٩٨ Portique رواق
 — ٢٩٨ ٢٨٣ Stoïcisme روائية
 ٣٢٦ ٣١٤ ٣١٠
 ١٧٧ ٩٧ ٨٨ mathématiques رياضيات
 ٢٤١ ٢٢١
 ١٠٧ ١٠٤ ١٠١ ٤١ temps زمان
 ١٨٨ ١٨٦ — ١٨٥ ١٨٣ ١٥٢
 ١٨٩
 ٤٢-٣٩ Zénon d'Elée زينون الأيلي
 ٢٧٩ ٢٧٨ ١٨٣ ٤٩
 ٣١٣ ٢٩٨ زينون الرواق
 ٣٢٩ ٢٧٦ magie سحر
 ١١٦ ٥٢ béatitude, bonheur سعادة
 ٢٤٥ ٢٤٤ ٢٤٣ ١٢٠ — ١١٩
 ٢٩٣ ٢٦٧ — ٢٦١ ٢٥٦ ٢٤٦
 ٣١٢ ٢٩٥
 ٧٥ ٧٤ — ٦٣ ٦٢ Socrate سقراط
 ٩٧ ٩٢ ٩١ ٨٥ ٨٢ ٨١ ٧٦
 ٣١٣ ٣٠٩ ٢٨٠ ٢٥٩ ٢٥٨ ١٢٣
 ٣٢١-٣١٩ Sextus سكستوس
 ١٩٤-١٩٠ del سما
 ١٩٠ ١٧١ De Caelo (كتاب) سما
 ١٧١ ١٤٦ Physique طبيعي
 ٣٣١ Simplicius سيمبليوس
 ١٣٥ — ١٢٨ gouvernement حكومة
 ٢٧١ — ٢٦٩ ٢٤٠
 ٣٦ panthéisme (مذهب) حلولي
 vie انظر « نفس »
 ١٤٦ Mécaniques (كتاب) حيليات
 ١٦٧ propre, propriété خاصة
 ٧٩ Chiarnide (مأورة) خرميس
 ٢٨٨ ٢٨٢ ٢٠٧ ٩٥ erreur خطأ
 ١٤٧ Rhétorique (كتاب) خطابة
 ٢١٧ ١٨٩ ١٨٨ ١٨٧ création خلق
 ١٠٥ ٦٨ ٥٢ ٢٩ immortalité مخلود
 ٢٦٢ ٢١٧ — ٢١٥ ١١٤-١١١
 ٢٩٥
 ١٨٥-١٨٤ ٥٣ ٥٠ ٤٩ vide خلا
 ٣٠٤ ٢٩٠
 ٣٠٦ ٢٤٥ ١١٨ bien خير
 ٢٤٤ ٢٤٣ souverain bien خير أعظم
 ٤٧ ٤٦ ٣٠ ٢٩ ٢٠ ١٦ cycle دور
 ٣٠٤ ٥٢
 ١٦١ cerde دور vicieux
 ٣١٩ dialtèle (حجة) دور
 ٢٧٤ Dicéarque ديقارخوس
 ٢٢١ ٢٠٠ ٩٧ Descartes ديكارت
 ٢٦٩ démagogie ديمقراطية
 ١٣٣ ٧٠ ٤٦ démocratie ديمقراطية
 ٢٧٠ ٢٦٩ ١٣٧ ١٣٦
 ٥٣-٤٩ ٤٥ Démocrite ديمقريطس
 ٢٣٣ ٢٠٦ ٢٠٣ ٢٠٠ ١٠٦ ٦١
 ٢٩١ ٢٩٠ ٢٨٩ ٢٨٨ ٢٨٦ ٢٧٤
 ٢٩٨ ٢٨٣-٢٨٢ Diogène ديوجانس

صيرورة ١٧٠ changement, devenir	سنة (كبرى) ٢١ ٢١ grande année
« تنير »	٣٠٤
ضرب (القياس) mode ١٥٩	سنيكا ٣١٠ Sénèque
ضرورة ١٧٩ nécessité — ١٨٠ ٢٠٢	سوفسطائي (محاورة) ٨١ Sophiste
٣٠٥	سوفسطائيون ٥٧ — ٦٢ ٦٤ ٦٥ ٦٧
ضرورة شرطية ١٨٠ n. hypothétique	١٠١ ٨٤ ٨٢ ٨٠ ٧٩ ٧٥ ٦٩
	١٣١ ١٢٤ ١٢٠ ١١٥ ١٠٩
	٣١١ ٢٦٤ ٢٤٠ ١٦٩
طاغية ١١٦ — ١١٧ tyrant	سياسة ١٢٤ — ١٢٣ politique
طاليس ١٢ — ١٤ — ٢٠٠ Thalès	٢٧٣ —
طبيعة ١٠٢ ٦٦ ٤ nature — ١٠٩	سياسي (محاورة) ٨١
٢٩٣ — ٢٨٩ ٢٢٨ ١٩٧ — ١٧٠	سياسي (العلم ال) ٢٥٧ ٢٣٩
٣٠٦ — ٣٠٢	
طبيعيون ١٢ physiciens, physiologues	شبه ج. أشباه ٥٧ simulacres ٢٩١
١٧٣ ١٠٩ ٥٦ — ٤٥ ٢٢ —	٣٠٠
طبيبات صغرى (كتب) Parva Naturalia	شجاعة ١٣٩ — ١٣٧ courage
١٧١ ١٤٦	٢٤٧ ٢٩٦ ٣٠٧
طغيان ١٣٧ ١٣٦ — ١٣٧ tyrannie ٢٦٩	شر ١٠١ ١١٨ ٢٣٠ ٣٠٥
طمانينة ٢٩٥ ataraxie, repos	٣٢٨
طبوقراطية ١٣٢ timocratie	شرك ٣١ polythéisme ٢٣٤
	شعر (كتاب) ١٤٧ Poétique
	شك ٢١ doute, scepticisme ٣١١ —
ظن ٨٦ ٨٥ ٦٥ ٣٨ ٣٧ opinion	٣٢١
٢٥٨ ١٦٥ ١٢١ ١٠٢ ٩٧ ٩٠	شكل (القياس) ١٥٨ figure ١٦٤
عالم ١٠٩ ١٠٩ — ١٠٢ ٢٩ monde	شهوانية (نفس أو قوة) concupiscible
٣٠٥ — ٣٠٣ ١٩٤ —	١١٨ ١١٠ ١٠٥
عبارة (كتاب) ١١٥ De Interpretatione	شيوعية ١٢٨ communisme ١٣٧
١٥٦ — ١٥٥ ١٥٢	صانع ١٠٦ — ١٠٢ Démiurge ١٠٨
عبد ٣١٠ ٢٦٦ — ٢٦٥ esclave	صورة ١٧٤ — ١٧٥ forme ١٧٦
عناية وعمل ٢٥٥ — ٢٥٤ ١١٩ justice	١٧٧ ١٧٨ ٢٢٦
٣٠٧ ٢٩٧ — ٢٩٦	صورة لاحقة لثباتية image consécutive
عدم ١٧٤ privation	٢١٠ positive
عرافة ٣٢٩ ٣٠٤ divination	صورة لاحقة سلبية ٢١٠ i. c. négative

غاية fin ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ — ٢٤٢
 غضبية (هس أو قوة) irascible ١٠٥
 ١١٨ ١١٠
 غورغياس Gorgias ٦١ — ٦٢ ١٦٩
 ٢٨٠
 غورغياس (محاورة) ٦١ ٧٩ ٨٠
 فانيس Phantias ٢٧٤
 فرض hypothèse ٨٧
 فساد corruption انظر « كون »
 فصل نوعي différence spécifique ١٦٧
 فضيلة vertu ٦٨ ٧٩ ١١٨ — ١٢١
 ٢٤٣ ٢٤٦ — ٢٤٩ ٢٥٢ ٢٦٠ —
 ٢٨٧ ٣٠٧
 فعل acte ٢٢٨ — ٢٣٠
 فعل action ١٥٣ ١٨١ ١٩٦
 فكلر pensée ٤٧ ٥٢ ٨٥
 فكرة خفية idée compréhensive ٣٠٠
 ٣١٣
 فكرة سابقة prénotion ٢٨٨ ٢٩٢
 فلسفة philosophie ٢٧ ١٣٠ ١٣١
 ٢٢١ ٢٢٢ ٢٨٧ ٢٩٩ ٣٢٨
 فلسفة للماني philosophie des concepts
 ٦٧
 فلك sphère ١٩٢
 فلك البروج éclipse ١٩٣
 فلك (علم ال) astronomie ٣٢ ٨٧
 فن art ١٢٥ — ١٢٧ ١٥٠ ١٥١
 ١٧٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٤٦ ٢٥٧ ٣٢٠
 فهم entendement ٢٠٧ ٣٠٠
 فورفوريوس Porphyre ١٦٨ ٣٢٥
 ٣٢٩ ٣٣١
 فيثاغورس Pythagore ١٩ ٢٥ — ٣٤
 ٣٥

عرض accident ١٦٧ ٢٢٥
 عفة tempérance ١١٨ ١٢٣ ٢٩٦
 ٣٠٧
 عقل intellect, intelligence, raison ٥٥
 ٥٦ ١١٠ ١١٨ ٢١١ — ٢١٧
 عقل عملي raison pratique ٢١٣ ٢٥٦
 عقل فعال intellect actif, i. agent ٢١٣
 ٢١٥ ٢١٧ —
 عقل منفعل intellect passif, patient
 ٢١٣ — ٢١٧ possible
 عقل نظري, raisonnement spéculative, théorique
 ٢١٣ ٢٥٦
 عكس (الضياء) conversion ١٥٩
 علم science ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٩٠ ١٦٤
 ١٦٥ ٢٢١ ٢٥٧ ٣٠٠
 علم عملي ١٥٠ ١٥١ ٢٢١ (انظر « عقل
 عملي »)
 علم نظري ١٥٠ ٢٢١ (انظر « عقل
 نظري »)
 علة cause ٨٩ ٩٩ ١٧٧ — ١٧٨
 ٣١٨
 علة صورية cause formelle ١٧٧ — ١٧٨
 علة غائية cause finale ٩٤ ١٧٧ —
 ١٧٨
 علة فاعلية cause efficiente ١٧٧ — ١٧٨
 علة مادية cause matérielle ١٧٧ — ١٧٨
 علوم متعارفة axiomes ١٦٥
 عناصر éléments ٤٦ ٤٧ ١٠٣ ١٠٤
 ١٩٤ ١٩٦
 عناية (إلهية) Providence ١٠١ ٢٩٢
 ٣٠٥ ٣٢٣
 غائية finalité, téléologie ٢٤٢ ٣٠٥
 وأنظر « علة غائية »

- قياس syllogisme ١٥٧ ٩٧ ٦٧ — ٣٤
٢٢٠ ٢٧٦ ١٦٤ ١٦٣ ١٦١
١٦٤ s. conditionnel قياس استثنائي
٣٠٢ — ٣٠١
١٦٤ s. catégorique قياس اقتراني
٢٥١ s. pratique قياس عملي
١٥٩ s. modal قياس موجه
- كليوت Cyniques ٢٨٠ ٢٧٧ ٧٤ —
٢٨٣ —
١٥٣ général, universel كلي
١٦٨ prédicables, universaux كليات
١٥٢ ٧٨ quantité كمية
٧٨ qu. continue كمية متصلة
٧٨ qu. discrète كمية منفصلة
٣٢١ ٣١٠ Kant كنط
allégorie de la caverne كهف (قصة ال)
٩١
كور (انظر « سنة كبرى »)
كون génération ٥١ — ٥٠ ٤٦ ٣٧
١٩٧ — ١٩٥ ١٩٣ ١٨١ ١٧٠
كون (كتاب الكون والساد) ١٤٦
١٩٥ ١٧١
كيف وکیفeté ١٥٢ ٥١ ٤٦
٢٤٧ ٢٤٣ ١٢٣ ١١٧ plaisir قة
— ٢٩٣ ٢٨٤ ٢٨٢ ٢٦١ — ٢٦٠
٣٠٨ ٣٠٦ ٢٩٤
لوغوس logos ٣٠٣ ٢٩٩ ٢٢ ٢١
٣٧٤ ٣٧٣
لوقيوس Leucippe ٤٩
لوقيون Lycée ١٤٤ ١٤٢
لوك Locke ٢٠٧
- فيثاغورس pythagorisme ٧٥ — ٣٤
١٠٧ ٩٧ ٩١ ٨٠ ٦٨ ٤٠ ٣٨
٢٢٢ ١١١
فيدروس (محاورة) ٨٠ Phèdre
فيدون (محاورة) ٦٤ Phédon — ٧٣
١١١ ٨٢ ٨٠ ٧٤
فيلون Platon ٣٢٢ — ٣٢٤
فيلابوس (محاورة) ٨١ Philèbe
- قانون (كتاب) ٢٨٧ Canon
قانوني (العلم ال) ٢٨٧ Canonique
قمر destin ٣٠٧ ٣٠٥ ٥٥ ٥
قمر الحركة ١٨٦ — ١٩٠ éternité du m.
قمر العالم ١٨٧ — ١٨٨
قرنادس Caruade ٣١٤
قصر violence ٢٤٩
قمة division ٩٦
قمة ثنائية dichotomie ٩٧ ٩٦ ٤١
١٦١
قصة ١٠٧ ١٠٢ ٨٢ mythe
قضية proposition ٣٠١ — ٣٠٠ ١٥٥
قضية إضافية p. de relation ١٦٣
قضية شرطية p. hypothétique ١٦٤
قضية شرطية متصلة p. conjonctive ١٦٤
قضية شرطية منفصلة p. disjonctive ١٦٤
قوانين (كتاب) ٧٦ ٧٨ ٨١ ٨٢
١٣٩ — ١٣٦
قوريناثيون Cyrénaiques ٧٤ ٢٧٧
٢٨٥ — ٢٨٣
قوة puissance ٢٢٨ ١٨٢ — ٢٣٠
٣٠٥
قوة ج قوى (النفس) facultés, puissances
٢١٦ ٢٠١ ١٩٨ ١١٠

٢٠٦ sensibles propres محوسات خاصة	٧٩ Lachès (عائرة) لانيش
٢٠٧ s. par accident محوسات بالعرض	٧٩ Lysis (عائرة) لينيذ
٢٠٩	
٢٠٦ s. communs محوسات مشتركة	
٢٠٩	
٢٠٩ attribut, prédicat محول في مواضع كثيرة	١٤٦ Métaphysique مابعد الطبيعة
٢١٦ ٢١٠ — ٢٠٩ imagination تخيلة	٢٣٨ — ٢١٨
٢٩١	١٠٠ ٨٠ Banquet مأدبة (عائرة)
— ١٣٥ ١٢٥ — ١٢٤ cité مدينة	١٢٢
٢٦٨ ٢٦٤ — ٢٦٣ ٢٢٩ ١٣٩	٣٠٢ ١٧٧ ١٠٢ ٩٩ ٩ matière مادة
٢٧٣ —	٣٢٧
٢١٠ Marc-Aurèle مرقس أوراليوس	١٥٨ extension ماصق
— ١٩٦ combinaison, mixte مزيج	٨٨ ٨٥ ٦٦ essence, quiddité ماهية
١٩٧:	٢٨١ ٢٧٨ ٢١٢
٢٠٣ mélange total مزيج كلي	principe du tiers exclu مبدأ الثالث المرفوع
١٨٠ ٤٧ monstres مسخ جموخ	٢٢٥ ١٦٥
٩٣ — ٩١ ٨٩ participation مشاركة	مبدأ القابلية ٢٢٥ ٣٩ p. d'identité
١١٢ ٩٧ ٩٤	مبدأ عدم التناقض p. de non contradiction
١٤٣ Péripatéticiens مشاؤون	٢٧٩ ٢٢٢ ١٦٥ ٩٤ ٢٩
١٦٦ postulats مصادرات	مبدأ الية p. de causalité
pétition de مصادرة على المطلوب الأول	متجانس homogène في مواضع مختلفة
٢٢٠ ١٦١ ١٥٧ principe	متجانسات homéomères ٥٥
٣٠٠ ٢٨٨ concept, idée معنى	متنوع hétérogène في مواضع مختلفة
٢١٢ ١٧٥ séparé مفارق	مثال الجمال ١٠٨ ١٠٠٠ Idée du Beau
١٥٨ compréhension مفهوم	١٢٢ ١٠٩
٢٢٢ ٢٤٤ — ٢٤٣ ١٠٩ ١٠٨	مثال الخير ١٠٠ ٩٤ ٩١ Idée du Bien
٩٤ ٩٣ — ٨٨ Formes, idées مثل	٢٦٢ ٢٤٤ — ٢٤٣ ١٠٩ ١٠٨
٢٢٨ — ٢٢٦ ١٧٥ ١١٢ ١٠٠	٩٤ ٩٣ — ٨٨ Formes, idées مثل
٢٨٠ — ٢٧٩ ٢٣٦ ٢٢٢	٢٢٨ — ٢٢٦ ١٧٥ ١١٢ ١٠٠
محيطي ٢٧٦ Almageste	٢٨٠ — ٢٧٩ ٢٣٦ ٢٢٢
عائرة ٧٤٤ ٨٢ dialogue	محيطي ٢٧٦ Almageste
عرك أول ٢٣١ Premier Moteur	عائرة ٧٤٤ ٨٢ dialogue
٢٣٨	عرك أول ٢٣١ Premier Moteur
عركون أوائل ٢٣٣ — ٢٣٤	٢٣٨

- ١٦١ mouvement local, transport ٢٦٨ ١٣٧ ١٢٩ ملكية
١٩١ ١٨١ ٣٠٤ ١٨٤ ٥٠ ٤٩ plein ملء
١٩١ ١٨١ ١٧١ accroissement ١٧٣ ٤٤—٤٢ Mēissus مليسوس
٢٠٣ ١٩٥ ٢٤٤ ٢٠٢ ١٧٥ analogie تماثل
نوع ١٥٣ espèce منطق ٢٨٧ ١٦٩—١٥٠ Logique
١٤٦ ١٤٣ Nicomaque نيقوماخوس ٣٠٣ — ٢٩٩ ٢٨٩
١٤٧ ١١٨ — ١١٧ intérêt, utilité منفعة
٢٩٧ ٢٩٦ ٢٩٤ ٨٠ Ménéxène (عائرة) منكينوس
٣١٠ ٢٧٢ citoyen مواطن
موضوع (طبيعي) substrat, sujet موضوعات مختلفة
موضوع (منطق) sujet في مواضع مختلفة
١٣٢ ١٣٠ monarchie موناكية
٢٧٨ ٢٧٧ ٧٤ Mégariques ميغارئون
٢٨٠ — ٢٧٤ Ménon مينون
٨٠ مينون (عائرة) ٢٧٤
نوع ٢٥٢ ٢٠٨ ٢٠٢ appétit, désir ٢٩٥
نسبية ٣١٨ ٣١٧ relativité
نظر ٢٦١ contemplation, spéculation ٢٦٢—
نفس ٢٩ ٢١ ١٨ ١٤ ٥ âme
٧٩ ٦٨ ٥٢ — ٥١ ٤٧ ٣١ ٣٠
١١٤ — ١٠٩ ١٠٥ ٩٩ ٩٠
٢٩١ ٢١٧ — ١٩٨ ١٨٤ ١٧٢ ٣٢٨ ٣٠٣
نفس (كتاب) De Anima ١٧١ ١٤٦ ١٩٨
نفس كلية ١٠٨ ١٠٣ âme universelle
٣٢٧ ٣٢٦ ٣٠٣ ٣٠٣ ٣٠٢ ١٨ pneuma, souffle
نفس الكواكب ٣٠٤ ١٠٨ ١٠٥
تقصان ١٨١ ١٧١ décroissement
- ٢٨٥—٢٨٤ Hégésias هجياس
٢٨ ٢٢ — ٩ Héraclite هيراقليطس
٢٠٠ ١٧٣ ٩٤ ٩١ ٧٥ ٦١ ٣٩ ٢٢٢ ٢٢٥ ١٩٩
هزود ٣٦ ٢٥ ١٩ ٧—٦ Hésiode ١٢٥ ٣٨
هومروس ١٩ ١٢ ٦ — ٣ Homère ١٢٥ ١٠١ ٨٣ ٧٥ ٣٦ ٢٥
٢٨٢ ١٢٧ ١٢٦ هيبلاس الأصغر (عائرة) Hippias mineur
٧٩ هيبلاس الأكبر (عائرة) Hippias majeur
٧٩ هبول ١٧٥ — ١٧٤ matière première
٢٢٦ ١٩٥ ١٨٨ ١٨٧ ١٧٧ ١٢٦ هبوم ٢٢١ Home
واحد ٣٢٦ ١٧٣ ١٠٩ ٣٧ Un ٣٢٧
وجود ١٧٢ ٦٢ ٦١ ٣٩—٣٧ être ٢٧٨ ٢٢٥ ٢٢١ ١٧٣—
وضوح (مقولة) situs ١٥٣
لامتناه ١٨٢ ٤٣ ١٧ ١٥ infini
١٩١ ١٨٣ لا وجود ٢٠٥ ٦٢ ٦١ ٣٧ être
٢٣٠ Jamblique يامبليخوس
٣٣١ Jean Philoppon يوحنا النحوي

فهرس

صفحة

ج

و

تصدير

تفسيات

مقدم

- ١ التفكير اليوناني قبل الفلسفة
- ١ — السلام اليوناني . ١ — الهجرة الأولى . ب — الهجرة الثانية
- ١ — وحد العالم اليوناني
- ٢ — هوميروس . ١ — الألياذة والأوديسة . ب — الطبيعة
- ٣ — الأكله والانسان . ج — تعيب
- ٣ — هيرود . ١ — ديوانه « الأعمال والأيام » . ب — « أصل الآفة »
- ٦ — الحكماء . ١ — الحكماء والشعراء الحكميون
- ٧ — الفلسفة اليونانية وأدوارها

الباب الأول

نشأة العلم والفلسفة

- ٦ — تمهيد . ١ — الوقت الأول وانجذاماته . ب — الوقت الثاني

الفصل الأول — الطبيعيون الأولون

- ٧ — طاليس . ١ — شخصيته وعلموه . ب — « الماء أصل الأشياء » . ج — « العالم مملوء بالآفة » . د — تعيب
- ١٢ — أنكسيندريس . ١ — شيء عنه . ب — نظريته في العالم
- ١٤ — أصل الأحياء . د — قانون التطور . ه — تعيب
- ٩ — أنكسائس . ١ — شيء عنه . ب — « الهواء أصل الأشياء »
- ١٧ — تعيب على منعه . د — تعيب على المدرسة الملطية
- ١٠ — هيرقليطس . ١ — شيء عنه . ب — قانون التنير .
- ١٩ — « الترأسل الأشياء » . د — تعيب

الفصل الثاني — الفيشاغوريون

- ١١ — النحلة الأرفية . ١ — منفذها وعائلتها

٢٣

- صفحة
١٢ — فيثاغورس وفرقة . ١ — تأليف الفرقة . ب — نشاطها
السياسي وتاريخها . ج — أشياء عنها
٢٥
١٣ — مذهبهم . ١ — « العلم عند وتم » . ب — العلم الطبيعي
ج — النفس . د — التناسخ . هـ — الأرواح
٢٧
١٤ — علومهم . ١ — الطب . ب — الفلك . ج — الحركات
الأفلاك تنبأت . د — شاعة
٣١

الفصل الثالث — الإيليون

- ١٥ — أكساتوفان . ١ — رجال المدرسة . ب — شيء عن أكساتوفان
ج — مذهب
٣٥
١٦ — بلومينيس . ١ — شيء عنه . ب — وحدة الوجود
ج — العلم الطبيعي . د — تعقيب
٣٧
١٧ — زينون الأيلي . ١ — شيء عنه . ب — حجبته ضد الكثرة
ج — حجبته ضد الحركة . د — تعقيب
٣٩
١٨ — ملبوس . ١ — شيء عنه . ب — مناقشته للإيونيين
ج — مذهب في الوجود . د — تعقيب
٤٢

الفصل الرابع — الطيميون المتأخرون

- ١٩ — أنبادوقليس . ١ — تمهيد الفصل . ب — ترجمة أنبادوقليس
ج — العناصر الأربعة . د — تفصيل التكوين . هـ — تعقيب
٤٥
٢٠ — ديوقريطس . ١ — ديوقريطس ولوقيوس . ب — الجوهر
الفردي . ج — تفصيل التكوين . د — النفس . هـ — تعقيب
٤٩
٢١ — أنكساغورس . ١ — حياته . ب — مذهب الطيمي
ج — « العقل » علم أول . د — تعقيب
٥٣

الفصل الخامس — السوفسطائيون

- ٢٢ — نشوء السوفسطائية . ١ — تمهيد . ب — السوفسطائيون
مجادلون . ج — متجرون بالعلم
٥٧
٢٣ — بروتاغوراس . ١ — شيء عنه . ب — « الإنسان مقياس
الأشياء » . ج — تحقيق مذهب
٥٩
٢٤ — غورغياس . ١ — شيء عنه . ب — جنله . ج — تعقيب
٦١

الفصل السادس — سقراط

- ٢٥ — حياته . ١ — المصادر . ب — ترجمته
٦٣

صفحة

- ٢٦ — فلسفته . ١ — منهجه في البحث . ب — منهجه في الفلسفة
ج — منهجه في الأخلاق . د — رأيه في الدين
٢٧ — محاكته ومحاكاة . ١ — رواية أرسطوطين . ب — الاتهام
ج — دفاع سقراط عن نفسه . د — سقراط في السجن وإيأؤه الفرار
٢٩ هـ — اليوم الأخير . و — أتباعه

الباب الثاني

أفلاطون

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

- ٢٨ — حياته . ١ — نشأته الأولى . ب — أسفاره . ج — إنشائه
الأكاديمية وتعليمه فيها إلى مماته
٢٩ — مصنفاته . ١ — ترتيبها . ب — مصنفات الشباب
ج — الكهولة . د — الشيخوخة
٣٠ — أسلوبه . ١ — أسلوبه في الكتابة . ب — في الفلسفة
٨٢

الفصل الثاني — المعرفة

- ٣١ — الجدل الصاعد . ١ — تعريف الجدل الأفلاطوني . ب — درجات
المعرفة . ج — الاحساس . د — الظن . هـ — الاستدلال الرياضي
و — نقل الجردات
٣٢ — نظرية المثل . ١ — المثل . ب — كيف عرفناها ؟
ج — « الكهف » . د — مصادر النظرية . هـ — مراجعة النظرية
٣٣ — الجدل النازل . ١ — الجدل كعلم . ب — تفسير الخطأ
ج — النسبة . د — قاعدة
٩٤

الفصل الثالث — الوجود

- ٣٤ — الله . ١ — الله الحق عاقلة . ب — البراهين على وجود الله
ج — صفات الله وعناجه
٣٥ — الطبيعة . ١ — تكوين العالم . ب — مادة العالم قبل التكوين
ج — صنع السماء والزمان . د — صنع الأحياء للثمنين وتاسخ أنفوس
هـ — تعقيب . و — تحقيق فكرة حدوث العالم . ز — تحقيق فكرة الله
٣٦ — النفس الانسانية . ١ — وجود النفس . ب — ماهيتها
ج — خلودها . د — تعقيب
١٠٩

صفحة

الفصل الرابع — الأخلاق

- ٣٧ — القانون الخلق والطبيعة . ١ — دعوى السوفسطائيين
ب — الرد عليهم . ج — موازنة بين الفنة والفضيلة
١١٥ ٣٨ — الفضيلة . ١ — الحكمة والشجاعة والفة . ب — العدالة
ج — السعادة في الفضيلة
١١٨ ٣٩ — الأخلاق والجسد الصاعد . ١ — الحب وجسد الارادة
ب — مراقي الحب . ج — صورة الحب الكلل
١٢١

الفصل الخامس — السيامسة

- ١ — المدينة الفاضلة . ١ — المدينة الفظيرة والمدينة للتخضرة
ب — الفضيلة في المدينة . الحلقة على الشر الموميري . ج — الحلقة على الفن
بلاجال . د — تعيب
١٢٤ ٤١ — الحكومة المثلى . ١ — تربية الحراس . البيئة الاشتراكية
ب — الحراس ذكور وإناث . شيوعية النساء والأطفال . ج — تربية
الحراس . مرحلة الفلسفة . د — الحكومات الفاسدة . ه — تعيب
١٢٨ ٤٢ — المدينة الانسانية . ١ — حكومة المستور . ب — تلخيص
سياسة « القوانين » . ج — تعيب
١٣٥ ٤٣ — خاتمة الباب الثاني . ١ — كلمة في أفلاطون ومنعجه
ب — مدرسته من بعده
١٣٩

الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

- ٤٤ — حياته . ١ — نشأته وانتسابه للأكاديمية . ب — منادته
أيننا بسد وفاة أفلاطون وتجهيزه الاسكندر . ج — عودته إلى أيننا وإنشائه
مدرسته « اللوقيون » . د — منادته أيننا مرة ثانية ووفاته
١٤١ ٤٥ — مصنفاته . ١ — لها قصة . ب — مصنفات الشباب
ج — مصنفاته العلمية . د — الكتب للنحولة
١٤٣ ٤٦ — أسلوبه . ١ — الفنة . ب — التأليف
١٤٨

الفصل الثانى — المنطق

- ٤٧ — المنطق وأقسامه . ١ — تصنيف العلوم . ب — مكان المنطق
١٥٠ من هنا التصنيف . ج — الكتب المنطقية
٤٨ — المقولات . ١ — بيانها والمقولات في الجوهر بنوع خاص
١٥٢ ب — تحديد معنى المقولة . ج — تصنيف للمقولات
٢٥٥ ٢٩ — المبارة . ١ — تعريف المبارة . ب — محتويات الكتاب
٥٠ — التبديلات الأولى . ١ — اسم الكتاب وموضوعه . ب — القياس
١٥٧ تعريفه وأشكاله . ج — اضرب القياس . د — استكشاف الحد الأوسط
١٥٧ هـ — القياس والقسم الأفلاطونية . و — مسائل المقالة الثانية وبالأخص
الاستقراء . ز — ما لم يذكره أرسطو
١٦٤ ٥١ — التحليلات الثانية . ١ — الكتاب وموضوعه . ب — مقدمات
البرهان
١٦٤ ٥٢ — الجدل . ١ — تعريف الجدل . ب — فوائده . ج — طريقته
١٦٦ د — السلكيات أربع عند أرسطو وخمس عند فورغوروس
١٦٨ ٥٣ — الأغاليط . ١ — الكتاب وموضوعه . ب — أرسطو
واضح المنطق

الفصل الثالث — الطبيعة

- ٥٤ — العلم الطبي وأقسامه . ١ — التنوير وأنواعه . ب — الكتب
١٧٠ الطبيعة
٥٥ — تجوهر الأجسام الطبيعية . ١ — تصنيف مفاهيم الفلاسفة
ب — تفهيد مذهب بارمينيس . ج — الرد على الطبيعيين . د — مذهب
١٧٢ أرسطو في الميولى والصورة
٥٦ — البلية والاتفاق . ١ — الطبيعة أو الصورة . ب — الفرق بين
العلم الطبي والرياضى . ج — القوة الفاعلية والناطقة . د — هل الاتفاق
١٧٥ والبحث أى الحظعة ؟ هـ — الضرورة والناطقة
٥٧ — الحركة ولواحقها . ١ — الحركة . ب — اللاتناهى
ج — المكان . د — الخلاء . هـ — الزمن
١٨١ ٥٨ — قدم العالم والحركة . ١ — حجة كلية . ب — حجة جزئية :
١٨٦ فى قدم العالم . ج — فى قدم الحركة . د — أبدية الحركة
٥٩ — السماء . ٢ — الكتاب وموضوعه . ب — صفات العالم
٩٩٠ وحركته الباقية . ج — الأجرام السليوية . د — ما تحت تلك القمر

صفحة

٦٠ — الكون والفساد . ١ — تعريفهما . ب — كيف يحدث الكون ؟

١٩٥

الفصل الرابع — النفس

٦١ — تعريف النفس . ١ — مكنات النفس . ب — علم النفس ومنهجه . ج — النفس والجسم مركب واحد . د — آراء القدماء في النفس . ه — تعريفان للنفس

١٩٨

٦٢ — النفس الثابتة والنفس الحاسة . ١ — النفس الثابتة وقواها ب — الاحساس لا يتغير بالمادة . ج — المحسوسات الحاسة والمفتركة والمفترضة . د — ترتيب الحواس . ه — الحس المفتركة . و — الخيلة ز — الفانكرة

٢٠٣

٦٣ — النفس الناطقة . ١ — الفصل وتمايزه من الحس والتفكير ب — العقل الناطق والعقل للنفس . ج — خلود العقل . د — أصل العقل

٢١١

الفصل الخامس — ما بعد الطبيعة

٦٤ — وصف الكتاب . ١ — مقالة . ب — تنقسم هذا الفصل ٦٥ — ما بعد الطبيعة . ١ — درجات المعرفة . ب — الحكمة وعلم ما بعد الطبيعة . ج — المبادئ الأولية وقيمة هذا العلم . د — حل إشكالات ٦٦ — الجوهر . ١ — معاني الوجود . ب — الجوهر . ج — نقد نظرية المثل

٢٢٥

٦٧ — القوة والعقل . ١ — تعريفهما . ب — الرد على منكري القوة . ج — مقارنة بين القوة والعقل

٢٢٨

٦٨ — الالهييات . ١ — قيمة الدليل على الحركة الأول باسم الحركة والزمان . ب — الدليل على الحركة الأول بالحركة . ج — سبق العقل على القوة . د — المحركون الأوائل . ه — صفات الحركة الأول

٢٣١

الفصل السادس — الأخلاق

٦٩ — الأخلاق ومنهجها . ١ — كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ب — الأخلاق والسياسة . ج — منهج الأخلاق ٧٠ — غاية الحياة (بحث أول) . ١ — غاية القصوى . ب — الغايات ج — تعيين الخير الأعظم ٧١ — الفضيلة . ١ — تعميمات . ب — تعريف الفضيلة ٧٢ — الآراة . ١ — الآراة والآراة . ب — الاختيار ٧٣ — الفضائل . ١ — الفضائل بالأجمال . ب — العدالة

٢٣٩

٢٤٢

٢٤٦

٢٤٩

- صفحة
٢٥٢ جـ — الفضائل الثلية . د — كيف يغفل المرمع العلم بالحير . هـ — الصداقة
٢٦٠ ٧٤ — غاية الحياة (بحث ثان) . ا — الآفة . ب — النظر

الفصل السابع — السياسة

- ٧٥ — الأسرة . ا — كتاب السياسة . ب — الأسرة والقرية
والمدينة . ج — الأسرة والرق . د — الثروة وتحصيلها
٢٦٣ ٧٦ — المدينة . ا — تدهورية أفلاطون . ب — أشكال الحكومة
٢٦٨ ج — الحكومة المثلى . د — شروط للمدينة المثلى
٧٧ — خاتمة الباب الثالث . ا — كلمة في أثر أرسطو . ب — مدرسته
٢٧٣ من بعده

الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

- ٧٨ — تمهيد . ا — خصائص البور الثالث . ب — العلوم
والصناعات فيه
٢٧٥

الفصل الأول — صفار السقراطيين

- ٧٩ — ثلاث مدارس . ا — ذكرها ويان السبب في تسمية رجالها
بصفار السقراطيين
٢٧٧ ٨٠ — أفليس وللدرسة الليارية . ا — أفليس ومنهجه
ب — أووليس . ج — أستليون
٢٧٨ ٨١ — أمتانس والمدرسة الكلية . أمتانس وأتباعه . ب — منهجه
ج — ديوجانس
٢٨٠ ٨٢ — أرسطوس والمدرسة الفوريائية . ا — أرسطوس
ب — منهجه . ج — مدرسته من بعده
٢٨٣

الفصل الثاني — أيقوروس

- ٨٣ — حياته ومصنفاته . ا — حياته . ب — مصنفاته
٢٨٦ ٨٤ — المنطق . ا — الفلسفة وأقسامها . ب — الاحساس . ج — المعنى
الكلّي . د — الحدس الفكري
٢٨٧ ٨٥ — الطبيعة . ا — العلم الطبيعي وقيته . ب — الجواهر الفردة
ج — الحياة والاحساس والفكر . د — الآلة
٢٨٩ ٨٦ — الأخلاق . ا — الآفة هي الناية . ب — تصنيف الآفات
ج — السعادة في الطمأنينة . د — الفضائل
٢٩٣

الفصل الثالث — الرواية

- ٨٧ — مؤسس الرواية . ١ — زنون . ب — أفلايتوس
وأقرينيوس ٢٩٨
٨٨ — المنطق . ١ — الفلسفة وأقسامها . ب — الاحساس
ج — القضية . د — القياس ٢٩٩
٨٩ — الطبيعة . ١ — المادة والقوة . ب — تركيب العالم
ج — صفات العالم . د — العالم إلى أو مذهب الخلول ٣٠٢
٩٠ — الأخلاق . ١ — الانسان الكامل . ب — الانسان الناقص
ج — الانسان العرير . د — السياسة . هـ — تاريخ الرواية وأثرها ٣٠٦

الفصل الرابع — الشكك

- ٩١ — الشك الخلقى . ١ — الشك والسفسطائية . ب — يبرون
ج — مذهب ٣١١
٩٢ — الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال . ١ — أرسيلاس
ب — قرينادس . ج — مذهب ٣١٢
٩٣ — الشك الجدل . ١ — ألسيداموس . ب — حجبه الضر
ند المعرفة الحسية . ج — حجبه الثلاث ضد العلم . د — أفريقيا ٣١٥
٩٤ — الشك التجريبي . ١ — الأطباء الشكك . سكستوس
ب — تنقده للقياس والاستقراء . ج — منهجه التجريبي . د — تعقيب ٣١٩

الفصل الخامس — الأفلاطونية الجديدة

- ٩٥ — فيلون الاسكندري . ١ — الاسكندرية وجاليها اليهودية
ب — مذهب فيلون ٣٢٢
٩٦ — أفلوطين . ١ — حياته . ب — مصنفاته . ج — مذهب
بالجدل الصاعد . د — مذهب بالجدل النازل . هـ — التطهير والانجذاب
و — تعقيب ٣٢٤
٩٧ — بيد أفلوطين . ١ — فورفوريوس . ب — يامبليخوس
وأبروقلوس ٣٢٩
٩٨ — خاتمه ٣٣٠
مراجع ٣٣٢
قاموس الأعلام والألقاب الفلسفية ٣٣٦
فهرس ٣٤٦

تصحيح خطأ

صفحة	سطر	خطأ	ملاحظات
٦١	٣	مؤمن	يؤمن
٦٥	١٦	القياس	القياس
٧٩	٨	»	»
٨١	٧	سوقطس	سوقطس
٣٠٦	١٦	واضدادها مضار	أو مضار

وغير ذلك هناك لا تخفى على القارئ

استدراك

صفحة	سطر	ملاحظات
١٤٠	٣	بضاف « السماء » قبل « الكون والفساد »

